

Ser y tiempo en Aristóteles

Editorial Biblos / Filosofía
Paideia Fenomenológica

Ser y Tiempo en Aristóteles

Enrico Berti

Ser y Tiempo en Aristóteles

Traducción: Patricio Perkins

Editorial Biblos
Paideia Fenomenológica

Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires
info@editorialbiblos.com / *www.editorialbiblos.com*

Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723
Impreso en la Argentina

Esta primera edición fue impresa en Primera Clase,
California 1231, Buenos Aires,
en agosto de 2010.

Índice

Nota del traductor

El presente texto es la transcripción y traducción del curso dictado en italiano por el Prof. Enrico Berti en la Universidad Católica de Santa Fe el 10/11 de octubre de 2008. Este libro es al mismo tiempo un texto traducido e inédito, porque no existe ningún original en italiano publicado con anterioridad. El texto conserva el estilo oral original: las preguntas o comentarios del público se distinguen en negrita.

Introdución
Aristóteles en la filosofía del siglo XX

Enrico Berti, Universidad de Padua

Premisa

La presente exposición no quiere ser una reseña de los estudios sobre Aristóteles en el siglo XX, sino una ilustración de la presencia de Aristóteles en el pensamiento de los principales filósofos del siglo XX, esto es, del modo en que estos han valorado y utilizado la filosofía de Aristóteles[1]. Esta incumbe por sobre todo a las dos grandes áreas caracterizadas, de modo impropio, aunque útil, como filosofía "analítica" y filosofía "continental", haciendo referencia con la primera a Inglaterra y EEUU y con la segunda a Alemania y Francia. Señalaré también Polonia por la presencia de la lógica de Aristóteles. Pido disculpas por la ausencia de referencias a la filosofía ibérica, esto es, a los filósofos como Unamuno, Zubiri, Ortega y Gasset y otros[2]. Para excusarme por esta laguna, debido a mi ignorancia en la materia, me abstendré también de cualquier referencia a mi país, Italia, donde, por otro lado, sería interesante estudiar la presencia de Aristóteles en autores como Croce y Gentile.

1. Heidegger y Aristóteles

La publicación del los cursos universitarios de Heidegger, acaecida en gran parte luego de su muerte (1976) y no concluida aún, mostró como Aristóteles ha sido el punto de referencia principal del entero pensamiento heideggeriano. Franco Volpi ha hecho ver, a través de una amplia

1. Para una exposición más amplia reenvío a mi libro (Berti, 2008).

2. Me limito a señalar, para este propósito, la inspiración claramente aristotélica de Savater (2003).

documentación, que en todo el arco de su vida Heidegger no hizo otra cosa que buscar el sentido fundamental del ser al interno de los significados de τὸ ὄν distinguidos por Aristóteles en *Metaph.* V 7 (Volpi 1984, 51-52). En el período en el que era todavía católico y ligado a la filosofía escolástica (1907-1916), Heidegger creyó encontrar el sentido del ser, siguiendo a F. Brentano, en el ser como οὐσία y en definitiva en Dios, entendido como el Ser por excelencia. El mismo Heidegger declaró, de hecho, en la conferencia autobiográfica *Mein Weg in die Phänomenologie* (1962):

> Mis estudios universitarios se iniciaron en el invierno del 1909/1910 en la facultad de teología de Friburgo. La mayor parte del trabajo estaba dedicado a la teología; sin embargo, había aún espacio suficiente para la filosofía, que volvía a entrar de todos modos en el programa de estudios. Así, desde el primer semestre, se encontraban sobre mi mesa de trabajo del colegio teológico los dos volúmenes de las Investigaciones Lógicas de Husserl [...]. A partir de algunas indicaciones en revistas filosóficas había aprendido que el modo de pensar de Husserl estaba determinado por Franz Brentano. Con todo, la disertación de Brentano El múltiple significado del ente en Aristóteles (1862) era desde 1907 el único apoyo del que disponía en mis torpes intentos de introducirme en la filosofía. Aún cuando fuese en modo suficientemente impreciso, me movía el pensamiento: si el ente se dice de muchas maneras, ¿cuál es, entonces, el significado guía fundamental? ¿Qué significa ser? (Heidegger 1969, trad. It. 183)

Brentano, como se sabe, después de haber llamado la atención sobre la distinción de los sentidos en los que, según Aristóteles, se dice τὸ ὄν, o sea el ser por accidente, el ser por sí, el ser como verdadero y el ser según la potencia y el acto, afirma que ellos se reducen todos al ser por sí, esto es, al ser dicho según las categorías, y que los sentidos de este último se reconducen todos al de la οὐσία (Brentano 1862, 85-98). Para él, por tanto, el significado fundamental del ser es la οὐσία. Brentano no llega a hasta el punto de atribuir a Aristóteles la concepción de Dios como el Ser mismo (*Ipsum Esse*), pero esta concepción deriva directamente de la interpretación de la relación de todas las categorías a la substancia, admitida por Aristóteles, como "analogía de atribución", interpretación presente en Brentano y compartida por Heidegger, porque en la Escolástica, como es sabido, la misma analogía de atribución venía aplicada a la relación entre las creaturas y Dios, concebido como el *Ipsum Esse*. Heidegger encontró esta interpretación en el otro autor que, como él mismo testimonia, influenció sus estudios juveniles, este es Carl Braig, autor del tratado *Vom Sein. Abriss der Ontologie*

(1896, 6-28). Durante toda su vida, incluso luego de haberse alejado de la religión católica y de la filosofía escolástica, Heidegger continuó pensando que para Aristóteles el significado fundamental del ser fuese el Ente sumo, esto es, Dios. Sin embargo, mientras que en su período católico Heidegger adhirió a esta concepción, en los períodos posteriores la criticó, siempre atribuyéndosela a Aristóteles.

En el período influenciado por Husserl (1919-1929) Heidegger individuó el significado guía del ser en el segundo de los significados fundamentales distinguidos por Aristóteles en *Metaph*. V 7, a decir, en el ser como verdadero (ἀληθής), pero al mismo tiempo, en *Sein und Zeit*, se apropió "vorazmente", como fue escrito (Volpi 1992), de las categorías fundamentales de la filosofía práctica de Aristóteles. Siempre en la conferencia autobiográfica arriba citada él escribe de hecho:

> Cuando yo mismo, a partir del 1919, adopté en mi práctica de enseñanza el ver fenomenológico y contemporáneamente puse a prueba en el seminario una comprensión transformada de Aristóteles, mi interés se volvió de nuevo hacia las Investigaciones Lógicas, sobretodo a la sexta de la primera edición. La diferencia que, enucleada entre intuición sensible e intuición categorial, se me reveló en todo su porte por la determinación del "significado múltiple del ente" [...]. Fue en este trabajo que aprendí –primero guiado más por un presentimiento que por un punto de vista fundado-, que aquello que para la fenomenología de los actos de la conciencia se cumple como el auto-manifestarse de los fenómenos, es pensado en un modo todavía más originario por Aristóteles, y por el pensamiento y el ser griego en su complexo, como Aletheia, es decir, como el no-ocultamiento [Unverborgenheit] del ente presente, como su desvelarse [Entbergung] [...]. Así fui conducido sobre el camino de la "cuestión del ser" [Seinsfrage], iluminado por la actitud fenomenológica, de nuevo –pero de un modo diverso al primero- sin pausa por las cuestiones que nacían de la disertación de Brentano [Heidegger 1969, trad. It. 187-188].

Es sabido que en el 1922, invitado por Husserl a mandar a Natorp una relación sobre sus futuros proyectos de investigación, para ser nombrado profesor en la Universidad de Marburgo, Heidegger le envió el documento hoy conocido como *Natorp-Bericht*, en el cual ilustraba el proyecto de una investigación y, por lo tanto, de un libro sobre Aristóteles (Heidegger 1989b). Pero en el entretiempo él había concebido la idea de aplicar el método de análisis fenomenológico, aprendido de Husserl, no ya a las esencias, sino al mismo ser que Husserl había puesto entre paréntesis. De allí nace su obra

maestra *Sein und Zeit* que tomó el lugar del libro sobre Aristóteles. Así y todo, también en el análisis del ser, vuelto sobretodo hacia el ser del hombre, es decir, al *Dasein*, Heidegger se sirve ampliamente de Aristóteles, no ya de su metafísica, que a esta altura había abandonado, sino de su filosofía práctica. De esta viene de hecho la distinción entre los tres modos fundamentales en los que la realidad puede presentarse al hombre, correspondiente a las tres actitudes que según Aristóteles puede asumir el hombre delante de la realidad: la *Vorhandenheit*, que corresponde a la θεωρία, la *Zuhandenheit*, que corresponde a la ποίησις, y el *Dasein*, que corresponde a la πρᾶξις. El *Dasein*, entendido como "tener que ser", es luego analizado y descrito mediante categorías reconducibles a aquella de la filosofía práctica de Aristóteles, aquella de la *Entschlossenheit*, reconducible a la προαίρεσις, la *Sorge*, reconducible a la ὄρεξις, el *Gewissen*, reconducible a la φρόνησις (Volpi 1984 y 1992).

En este mismo período Heidegger andaba elaborando su interpretación de la metafísica de Aristóteles como "onto-teología", es decir, como una investigación escindida en dos ciencias, la ciencia del ser en cuanto ser, u ontología, y la ciencia de Dios como Ente sumo, o teología. Como busqué mostrar en otro lugar (Berti 1996 y 2007), esta interpretación derivaba en Heidegger de Natorp, su predecesor en la cátedra de filosofía de Marburgo, el cual varios años antes en un largo artículo había visto en la *Metafísica* de Aristóteles un núcleo propiamente ontológico constituido por la ciencia del ser en cuanto ser, que él, en cuanto neokantiano, apreciaba como ciencia del *Gegenstand überhaupt*, y un núcleo teológico, constituido por la teoría de las sustancias inmóviles, que él, en cambio, refutaba (Natorp 1888). Incluso Jaeger, en su libro sobre Aristóteles de 1923, el cual Heidegger tenía muy presente, distinguía en la metafísica de Aristóteles los mismos dos núcleos, poniéndolos así y todo en sucesión cronológica, como si aquel teológico correspondiese al período platonizante de Aristóteles y aquel ontológico al período de su madurez (Jaeger 1923). La acogida, por parte de Heidegger, de la interpretación de Natorp se ve claramente en sus cursos en la universidad de Marburgo, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (1926) y *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (1928) (Heidegger 1993 y 1978). En este período, sin embargo, Heidegger no refuta todavía abiertamente la metafísica de Aristóteles, como se ve en su prolusión en Friburgo del 1929, *Was ist Methaphysik?*, mientras que la refutará decididamente después de la *Kehre* de 1930, justamente en razón de su carácter de onto-teología, interpretado como signo del olvido de la diferencia ontológica entre ser y ente y, por tanto, sustancialmente como olvido del ser (Heidegger 1976).

En el período sucesivo a la *Kehre*, Heidegger buscó el sentido del ser en el tercero de los significados fundamentales distinguidos por Aristóteles

en *Metaph*. V 7, esto es en el ser según la potencia y el acto. Primero, en el curso del 1931 sobre *Aristóteles, Metaphysik IX, 1-3*, tuvo en mira esencialmente el ser como potencia, interpretándolo en el sentido más común de potencia de movimiento o "fuerza" (*Kraft*) (Heidegger 1981), mientras que en los escritos sucesivos, a partir de los *Beiträge zur Philosophie*, de 1938, donde concibe el ser como "acontecimiento" (*Ereignis*), parece más bien haber echado mano a aquello que para Aristóteles es el acto (ἐνέργεια) (Heidegger 1989a). Esto resulta claro en el seminario *Vom Wesen und Begriff des Physis, Aristoteles, Physik B 1*, de 1940, donde la φύσις, que es el ser, es concebida como *Bewegtheit*, término con el que Heidegger vierte el griego ἐνέργεια (Heidegger 1976); en el libro sobre *Nietzsche* donde se aprecia Aristóteles sobretodo por el concepto de ἐνέργεια (Heidegger 1996-1997); y en la conferencia *Hegel und die Grieche*, de 1960, donde ἐνέργεια es dicha ser "la palabra de Aristóteles" (Heidegger 1976).

El objetivo de Heidegger así y todo, como relevó Gadamer, ha sido siempre aquel de construir un proyecto alternativo (*Gegen-entwurf*) al de Aristóteles (Gadamer 1983, 118), aunque de este modo contribuyó a hacer de Aristóteles un punto de confrontación ineludible para una entera generación de filósofos alemanes.

2. La "rehabilitación" de la filosofía práctica en Alemania

En la escuela de Heidegger, dentro del período en el que se confrontaba con Aristóteles (Marburgo 1923-1929), se formaron, entre otros, Hannah Arendt, Hans Jonas, Leo Strauss y H. G. Gadamer. Todos estos pensadores contribuyeron a lo que sus críticos (M. Riedel) denominaron "rehabilitación" y sus protagonistas "renacimiento" de la filosofía práctica de Aristóteles, como única forma de racionalidad capaz, a diferencia de las ciencias "a-valorativas", de formular juicios de valor y, por ende, de orientar la praxis (Riedel 1972-1974). H. Arendt en *Vida Activa* (1958) repropuso el πολιτικός βίος de Aristóteles como alternativa a la concepción moderna de *homo faber* (Arendt 1958). Gadamer en *Verdad y método* (1960) indicó en la filosofía práctica de Aristóteles y en la virtud dianoética de la φρόνησις el modelo de su hermenéutica. Sobre la misma línea prosiguió R. Bubner, acentuando ulteriormente la referencia a la φρόνησις (1976). La filosofía práctica de Aristóteles, por su referencia al *ethos*, retomado en la noción hegeliana de *Sittlichkeit*, ha sido asumida como modelo por H. J. Ritter (1969) y por sus alumnos (G. Bien, 1973). La tópica aristotélica, esto es, el procedimiento argumentativo de tipo dialéctico, ha sido asumida como modelo de la filosofía

política de W. Hennis (1963). Jonas en *Prinzip Verantwortung* (1979) retomó la concepción aristotélica de un finalismo en la naturaleza como base de la ética de la responsabilidad (Jonas, 1979).

3. El pensamiento post-moderno en Francia

De la interpretación heideggeriana de la metafísica de Aristóteles como onto-teología se inspiró en Francia Pierre Aubenque, que en su libro *Le problème de l'être chez Aristote* (1962) propuso una imagen de Aristóteles destinada a influenciar la entera filosofía francesa. Aunque para Aubenque la metafísica de Aristóteles esté sustancialmente errada, por causa de su escisión en una ontología incapaz de encontrar la unidad del ser y en una teología incapaz de constituirse como ciencia demostrativa, la imagen de Aristóteles que resultó de él es la del filósofo que más que ningún otro valorizó la multiplicidad, la heterogeneidad, la problematicidad del ser (Aubenque 1962). En ella, por tanto, se han reconocido filósofos muy alejados del Aristóteles de la tradición escolástica, como J. Derrida y J.-F. Lyotard. Este último, considerado el iniciador del pensamiento post-moderno por su libro *La condition post-moderne* (1979), es llevado a declarar que el filósofo del cual se siente más cercano es en último análisis Aristóteles (Lyotard 1979, 52, 58). A Aubenque y, por ende, a su Aristóteles se refieren incluso pensadores como Rémi Brague, que acentuó su interpretación heideggeriana (1988), J. F. Courtine, que ilustró las interpretaciones erradas de Aristóteles por parte de la metafísica moderna (1990), y J. L. Marion, que mostró la incompatibilidad de una metafísica interpretada a la manera de Heidegger con la teología contemporánea (1982).

Pero en Francia existe, además, otra línea de filosofía que se refiere a Aristóteles, aquella que tiene a la cabeza a Paul Ricœur. Estos no sólo han dedicado importantes estudios a Aristóteles (Ricœur 1982), sino que han valorizado su poética y retórica en el ámbito de su hermenéutica, primero desvalorizando su metafísica bajo la influencia de Aubenque (Ricœur 1975), aunque luego retomando de aquella las categorías de potencia y acto para la interpretación del actuar humano (Ricœur 1990).

4. La escuela de Oxford y la ontología analítica

La escuela filosófica de Oxford, nacida de la enseñanza del último Wittgenstein en Cambridge, se ha caracterizado como análisis del lenguaje

ordinario, tomando como modelo de este análisis a Aristóteles. Es necesario decir, para este propósito, que la cultura británica no había perdido jamás el contacto con la filosofía antigua y en particular con Aristóteles, al no ser influenciada, como la cultura del continente europeo, por el estoicismo, según el cual, como decía Hegel, las filosofías antiguas eran las más pobres y abstractas. Un signo del interés por Aristóteles fue la fundación, al final del siglo XIX, de la *Aristotelian Society*, presidida por Ingram Bywater. Otro signo fue la traducción de todas las obras de Aristóteles, la *Oxford Translation*, proseguida en la primera mitad del siglo XX bajo la dirección de W. D. Ross y J. A. Smith. Luego, han permanecido como famosas las ediciones, las traducciones y los comentarios de Ross a todas las más importantes obras de Aristóteles.

Jonathan Barnes, el revisor de la *Oxford Translation*, escribió a propósito de esto:

> Aunque Aristóteles haya sido siempre el Príncipe de los Filósofos, se puede decir sin exagerar demasiado que en Oxford, en el siglo veinte, se reforzó su principado. Su reino comenzó bajo la égida de Ingram Bywater y de John Cook Wilson, presidentes de una Sociedad Aristotélica, cuyos frutos más suculentos son las ediciones de H. H. Joachim y de sir David Ross. Luego de la segunda guerra mundial el reino del Estagirita fue proseguido no bien J. L. Austin se instaló en su corte como un Gran Visir. (Barnes 1977, 204-205)

John L. Austin, en los años de su enseñanza en Oxford (1952-1960), organizó seminarios semanales, dedicados a la lectura, traducción y comentario de obras de Aristóteles, inaugurando de tal modo una costumbre que luego fue imitada en otros varios países. Ya antes de ser nombrado profesor de Oxford, Austin había dedicado un ensayo al término ἀγαθόν (1937-1938), "Agaton" and "Eudaimonia" in the *Ethics* of Aristotle, en el cual sostenía que este término tiene tantos significados cuantas categorías haya, es decir, viene usado según aquella forma de paronimia que es la relación πρός ἕν. El significado principal, al que todo el resto se refiere, es llamado por Austin *nuclear meaning* (1970, 9-36). Austin volvió sobre el mismo tema en un artículo de 1940, "The meaning of a Word", donde, a la saga de cuanto Aristóteles afirma en *Metaph*. IV 2, ha mostrado que la relación πρός ἕν se aplica incluso al término "existir", el cual, por lo tanto, no tiene un único significado, como sostienen G. Frege y B. Russell, sino muchos (1970, 57-75). Finalmente, incluso en los escritos más maduros, como el ensayo "A plea for Excuses", del 1956-1957 (1970, 174-189), y el libro *How to do Things*

with Words (1962), que contienen su famosa teoría de los actos lingüísticos, Austin ha alcanzado la distinción entre actos informativos y actos performativos a partir de la distinción entre logos apofántico, esto es, enunciativo, y logos no-apofántico, aunque igualmente significativo, introducida por Aristóteles en el *De Interpretatione*.

El otro famoso filósofo oxoniense que se remitió a Aristóteles es Gilbert Ryle, el cual en el ensayo "Categories", de 1938 recogió de la doctrina aristotélica de las categorías la noción de *categorial mistake* (1971, II, 170-184) y en la prelusión tenida en Oxford en el 1945, "Philosophical Arguments", retomó de la dialéctica aristotélica su concepción del argumentar filosófico (1971, II, 194-211). En esta misma prelusión Ryle relanzó la tesis sostenida por Austin en contraste con la veta formalística de la filosofía analítica, que el verbo "existir" se dice en muchos sentidos, como había sostenido Aristóteles.

Ilustrando un ejemplo de error filosófico que nace de la confusión entre los muchos sentidos de un mismo término, escribe:

> Un ejemplo más interesante del punto de vista filosófico viene dado por el verbo "existir". Puede ser verdadero que exista una catedral en Oxford, que existen un bombardero de tres motores y un número cuadrado comprendido entre 9 y 25. Pero el simple pasaje a la conclusión que hay tres existentes: un edificio, un tipo de avión y un número, genera inmediatamente perplejidad. Los sentidos de "existe" en los cuales se dice que estos tres objetos existen, son diversos y sus comportamientos lógicos son diversos. (Ryle 1971)

Pero la obra de Ryle en la que es más evidente la presencia de Aristóteles es el famoso libro *The Concept of Mind* en el cual, oponiéndose al "dogma cartesiano", según el cual la mente sería una suerte de fantasma en la máquina del cuerpo, Ryle retoma la concepción aristotélica del alma como complejo de disposiciones (correspondiente a aquello que Aristóteles llama "acto primero de un cuerpo capaz de vivir"), que se realizan en una serie de actividades (correspondientes a aquello que ha sido llamado "acto segundo") (1949).

En la escuela de Oxford la presencia de Aristóteles fue continuada también por cuenta de Peter F. Strawson, el cual en *Individual* (1959), dio inicio a la ontología analítica, entregando un ensayo de "metafísica descriptiva" –esta es la expresión usada por él mismo como subtítulo del libro-, esto es una descripción de cómo resulta estar estructurado el universo a través de los análisis del lenguaje que nosotros usamos cotidianamente para comunicarnos. En base a tal descripción resulta que la realidad está

constituida por “particulares de base”, o individuos, y por otros particulares, que de algún modo se refieren a los particulares de base. Sean los unos o los otros, son identificados, según Strawson, mediante “sortales”. Es evidente el origen aristotélico de tal descripción, que se funda sobre la distinción entre substancia primera y accidentes, por un lado, y sobre la distinción entre sustancia primera y sustancia segunda, o bien, género y especie, por el otro, expuesta por Aristóteles en las *Categorías* (Strawson 1959).

La misma escuela de Oxford contribuyó al debate sobre el criterio de identidad tomado de la conocida sentencia de Quine, *no entity without identity* (Munitz 1971), en cuyo ámbito Saul Kripke sostuvo que los nombres son “designadores rígidos”, porque se refieren a aquello que un objeto es en cualquier mundo posible, es decir, a su esencia (Kripke 1980). Ya en esta posición se ve la presencia del concepto aristotélico de “esencia”. Pero la referencia a Aristóteles se hizo explícita en David Wiggins, el cual ha sostenido que la condición para identificar y re-identificar los objetos en situaciones espacio-temporales cambiadas es el concepto aristotélico de “substancia”, más precisamente, de “forma”, y que este último es expresado por la función, si se trata de un objeto artificial (por ejemplo la famosa “Nave de Teseo”), o de la vida, si se trata de un objeto natural (Wiggins 2003).

5. Filosofía de la acción, ética de la virtud y el “Mind-Body Problem”

De la enseñanza del último Wittgenstein deriva también la “filosofía de la acción”, esto es, el análisis de la conducta práctica llevada a cabo por Gertrud E. M. Anscombe en términos de “intention” (1957) y por Georg H. von Wright en términos de causalidad final, los cuales provienen explícitamente de Aristóteles (1971). Sobre el análisis del razonamiento práctico hecho por Aristóteles se ha abierto un debate, en el cual han intervenido algunos de los mayores filósofos analíticos ingleses y americanos, como por ejemplo Anthony Kenny (1965-1966 y 1975), P. T. Geach (1965-1966), R. M. Hare (1971), J. Hintikka (1975) y el mismo Wiggins (1975-1976).

A la concepción aristótelica de la virtud se remiten Philippa Foot en Inglaterra (1951 y 2001) y Alasdair MacIntyre en America; este último considera la “ética de la virtud” como la única posible alternativa a la disolución ética declarada por Nietzsche (2007). Pero el “comunitarismo” de MacIntyre fue criticado por Martha C. Nussbaum, neo-aristotélica “liberal”, que recondujo a Aristóteles el *Capabilities-Approach* del economista Amartya K. Sen (Nussbaum 1990, 1992a, 1992b).

Finalmente, el debate sobre el *Mind-Body Problem*, que ha animado la filosofía americana de los últimos decenios del siglo XX, fue prácticamente concluida por Hilary Putnam, el cual propuso un verdadero y propio *Return to Aristotle*, interpretado no más en clave funcionalista, sino en una perspectiva propiamente hilemórfica (Este es el título de un capítulo de Putnam 1994). En la misma dirección también se ha movido contemporáneamente John MacDowell (1994).

6. La escuela polaca de lógica y la "nueva retórica"

A Aristóteles también se ha remitido la escuela polaca de lógica, fundada por Kazimierz Twardowsky, que había sido alumno de F. Brentano en Viena. El más importante representante de esta ha sido Jan Lukasiewicz, cuyos dos libros más importantes, uno sobre el principio de no-contradicción (Lukasiewicz 1910), el otro, sobre la silogística del punto de vista de la lógica formal (Lukasiewicz 1951), tienen que ver ambos con Aristóteles. Aunque critica la formulación y la defensa del principio aristotélico de no-contradicción, Lukasiewicz muestra su imprescindibilidad en la vida práctica.

Otro importante representante de esta escuela fue Alfred Tarski, autor de una teoría semántica de la verdad como adecuación del lenguaje a la realidad, de claro origen aristotélico[3]. De la misma escuela deriva también el lógico Joszef Maria Bochenski, también aristotélico (1951).

En la escuela polaca de lógica se formó también Chaïm Perelman, que, luego, habiendose mudado a Bruselas, abandonó la lógica formal para elaborar una "nueva retórica" como la lógica más adaptada a la filosofía práctica (ética, política y derecho), haciendo referencia directamente a la retórica de Aristóteles (Perelman-Olbrechts Tyteca 1958).

Conclusión

Se podría también ilustrar la presencia de Aristóteles en la ciencia del siglo XX, por ejemplo en la física de Ilya Prigogine (Prigogine-Stengers 1979), en la matemática de René Thom (1988), en la biología de Max Delbrück (1971), por no hablar de los elogios a Aristóteles que se encuentran en

3. El ensayo sobre *El concepto de verdad en las lenguas formalizadas*, originariamente en polaco (*Pojcie prawky w jezykach nauch dedukcyjych*, Warszawa 1933), está incluido en (Tarski 1956). Cf. También (Tarsky 1944).

la epistemología de Paul Feyerabend (Feyerabend 1980). Pero esto exigiría otra conferencia.

Si nos atenemos a la filosofía del siglo XX, se puede decir en el conjunto que, una vez caído el prejuicio historicista que inducía a considerar "superados" todos los filósofos antiguos, Aristóteles se reveló, junto con Platón, uno de los interlocutores más interesantes y actuales del debate filosófico contemporáneo. A diferencia de Platón, cuya presencia en la filosofía del siglo XX asumió otras formas, Aristóteles se afirmó sobretodo por su mayor atención a la ciencia, por la articulación enciclopédica de su filosofía, por su valoración del mundo de la experiencia y por su atención al lenguaje. En el campo de la biología y de la psicología, el pensamiento de Aristóteles resultó de extrema actualidad por su concepción unitaria del viviente; pero incluso su metafísica, de orientación "laica", y no religiosa como la tradición antigua y medieval ha creído, ha reclamado el interés de los filósofos contemporáneos. La ética aristotélica, por demás, nunca declinó, por su carácter profundamente humano, y la filosofía política de Aristóteles ha resultado de una actualidad sorprendente por su concepción de la πόλις como sociedad política alternativa al Estado moderno. En fin, incluso la retórica y la poética de Aristóteles no cesan de sorprender por su actualidad, por lo que se podría concluir con Pierre Aubenque: "nous sommes encore aujourd'hui le plus souvent aristotéleciens sans le savoir" (1988, 320).

EL TIEMPO CÓSMICO

El título de este seminario, “Ser y Tiempo en Aristóteles”, retoma uno de los trabajos más importantes de la filosofía contemporánea, *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger, y por eso, el punto de partida será la cuestión del tiempo en Heidegger a partir de cómo él la trata desde Aristóteles.

Ser y Tiempo en M. Heidegger

En los parágrafos 78 a 83 de *Ser y Tiempo* –contenidos en el capítulo titulado “Temporalidad e intratemporalidad como origen del concepto vulgar de tiempo”–, Heidegger confronta su propio concepto de temporalidad [*Zeitlichkeit*] con el concepto vulgar del tiempo. El término “vulgar” tiene que ser clarificado, porque en alemán la palabra que usa Heidegger es “vulgär”. En español, “vulgar” tiene un significado peyorativo, mientras que en el texto de Heidegger no lo tiene, sino que significa el concepto común, el más usado o habitual, el más ordinario. Lo llamamos, entonces, vulgar como lo hace Heidegger, pero no debemos connotar ningún significado peyorativo. Heidegger distingue la temporalidad, que es el concepto propio, y que según él constituye el ser del *Dasein*. Esto muestra cómo el *Dasein*, es decir, el hombre, está insertado, tiene como fundamento, como su ser, la temporalidad. El hombre vive una condición profunda e integralmente temporal. De esta condición temporal, caracterizada por la temporalidad del *Dasein*, o del ser del hombre, nace lo que Heidegger llama el concepto vulgar del tiempo.

¿Qué es el concepto vulgar del tiempo? Es la concepción del tiempo interpretada en relación al presente. El término que Heidegger usa para indicar el presente es “ahora”. El hombre interpreta el tiempo en relación al presente. Esta interpretación comporta una nivelación, un abajamiento de lo que es el tiempo originario, esto es, la dimensión de la temporalidad como ser del *Dasein*. En este punto, Heidegger hace referencia a Aristóteles. Para Aristóteles el hombre hace experiencia del tiempo en el momento

presente, en el “ahora”, está en relación con el momento presente y desde allí concibe el tiempo como pasado o futuro. Pero en esta interpretación del tiempo, que es, según Heidegger, la vulgar, el momento central al que todo viene referido es el ahora.

En esta concepción vulgar del tiempo, el tiempo es la dimensión de la cura [*Sorge*], el preocuparse de lo que se tiene que hacer. En esta concepción vulgar del tiempo, se introduce la concepción del tiempo como fecha (nosotros distinguimos los momentos del tiempo con una fecha, indicando el día, los meses, el año) y esto nos permite usar el tiempo. Por tanto, la concepción vulgar del tiempo es caracterizada por la databilidad y por la utilizabilidad del tiempo. A este concepto vulgar del tiempo, Heidegger contrapone la temporalidad como ser del *Dasein* y afirma que esta constituye el modo extático –veremos más adelante que esta palabra que Heidegger usa continuamente para hablar de la temporalidad, la toma de Aristóteles–, el ser abierto del *Dasein*. Extático significa aquello que pone algo fuera de sí, aquello que está afuera. *Ex-stare*, estar afuera. El carácter extático, según Heidegger, pertenece a la temporalidad, al concepto auténtico de tiempo y no al vulgar. Como veremos cuando leamos los textos de Aristóteles, es el mismo Aristóteles el que habla del carácter extático del tiempo, en el interior del desarrollo que Heidegger considera como propio del concepto vulgar del tiempo. La interpretación de Heidegger no resulta completamente conforme al texto de Aristóteles.

Siguiendo con la caracterización del concepto vulgar, aquí entra lo que Heidegger llama el tiempo público que se manifiesta en los cálculos de la astronomía (los días, los años) y se manifiesta también en el uso del calendario, que nosotros usamos para nuestras actividades prácticas. El tiempo es la dimensión en la que todo ente se coloca. Entonces, el ente es intratemporal, está dentro en el tiempo, está colocado en el tiempo. Todo esto en el marco del tiempo concebido según la noción vulgar, es decir, como sucesión de días, semanas, meses y años, lo que se mide con el reloj. Pero este tiempo concebido de modo vulgar tiene como verdadero fundamento la temporalidad, es una especie de –usando una expresión kantiana que no es de Heidegger– horizonte trascendental dentro del cual se coloca también el tiempo en sentido vulgar.

De la intratemporalidad nace el concepto vulgar del tiempo que fue definido por primera vez, pero de manera definitiva, por Aristóteles. Aristóteles definió el tiempo como “número del movimiento que se encuentra en el horizonte del antes y del después”, así es como Heidegger traduce la definición de Aristóteles. Según Heidegger, Aristóteles recaba este concepto del tiempo del análisis de la naturaleza, por tanto, se trata de lo que nosotros

podríamos llamar el tiempo cósmico. El cosmos físico, el universo, los días, los meses, los años son los ritmos del universo. Una de las características de la concepción aristotélica, según Heidegger, que demuestra que se trata de una concepción no auténtica, es decir, vulgar y ordinaria, es la afirmación aristotélica según la cual el tiempo es infinito. Siempre fue y siempre será. Según Heidegger, el tiempo infinito no es “mi tiempo” es el tiempo del “se”. Solo desde un punto de vista impersonal, el tiempo puede ser considerado como infinito, porque desde nuestro punto de vista el tiempo no es infinito. Cada uno de nosotros sabe perfectamente que nuestro tiempo no es infinito. Según Heidegger, la concepción de Aristóteles por la cual el tiempo es infinito revela la fuga delante de la muerte que se lleva a cabo con el concepto vulgar del tiempo. Pensar el tiempo como infinito significa huir de la muerte, no querer pensar en la muerte, cancelarla. Significa cubrir y esconder la finitud del hombre. Esto confiere un carácter inauténtico al concepto vulgar del tiempo, al concepto aristotélico del tiempo. Pero –objeta Heidegger contra la concepción del tiempo como infinito–, hay otro aspecto del tiempo que, en cambio, se reconduce a una concepción más auténtica, esto es, la irreversibilidad del tiempo. Mientras todo otro proceso cósmico es reversible –puede desarrollarse en ambas direcciones para atrás y para adelante–, el tiempo es irreversible. Esta irreversibilidad del tiempo es la manifestación de la temporalidad en el sentido trascendental, como auténtico ser del *Dasein*.

La concepción aristotélica del tiempo, según Heidegger, inspiró a todos los que vinieron más tarde, desde San Agustín, que reconduce el tiempo al alma, hasta la concepción de Hegel, incluso la de Bergson. Todos los grandes filósofos que meditaron sobre el tiempo se inspiraron en la concepción aristotélica. Por tanto, en la presentación que Heidegger hace en *Ser y Tiempo* sobre el concepto aristotélico, aunque él lo considere un concepto vulgar, común, ordinario, inauténtico y lo contraponga a su concepto de temporalidad, que es el auténtico ser del hombre, del *Dasein*, no obstante reconoce a la concepción de Aristóteles este carácter fundamental y quasi-definitivo por el cual cualquier otro filósofo que haya hablado del tiempo, no hizo otra cosa que retomar la concepción de Aristóteles, refundiéndola o perfeccionándola con sus palabras propias, pero conservando la substancia del planteo aristotélico.

Hasta este punto intenté resumir y exponer lo que Heidegger expone en *Ser y Tiempo*. Ahora me gustaría hacer un comentario a esta interpretación de Heidegger. Heidegger para exponer el concepto aristotélico de tiempo se refiere solamente a la *Física*, la única obra que Heidegger considera es la *Física*. En la *Física* está precisamente el tratamiento más completo

y explícito que Aristóteles hace del tiempo, pero, como buscaré mostrar en este curso, Aristóteles habla del tiempo en muchas otras obras: en la *Metafísica*, en la *Ética*, en la *Poética* y en la *Retórica*. Por esto, para tener una visión completa de la visión aristotélica del tiempo, no es conveniente detenerse sólo en la *Física*, porque si uno considera sólo este texto, Heidegger tendría razón: Aristóteles sólo habla del tiempo de la naturaleza, del tiempo del cosmos, no es el tiempo del hombre. Porque efectivamente en la *Física* se habla de la naturaleza.

Pero esto ya es una visión parcial de los textos aristotélicos. Buscaré, esta tarde, ver los pasajes de la *Física* y, si tenemos tiempo, los de la Metafísica. Luego, mañana por la mañana, veremos los pasajes de la *Ética*, de la *Poética* y de la *Retórica*; y veremos como estos enriquecen la concepción aristotélica del tiempo e impiden reducirla al tiempo cósmico, porque se debe reconocer también el tratamiento aristotélico del tiempo humano[1]. Y veremos además que algunos de los caracteres que Heidegger atribuye a la temporalidad –no al tiempo vulgar–, el carácter de la extaticidad y de la irreversibilidad, están contenidos en el tratamiento aristotélico del tiempo y, por tanto, no fueron ignorados por Aristóteles, sino que Heidegger los ha tomado él mismo de Aristóteles. Esta es una tendencia que Heidegger muestra continuamente: Heidegger critica a Aristóteles pero al mismo tiempo toma algunos conceptos de la filosofía aristotélica y se los apropia, utilizándolos en su propia filosofía.

En general, buscaré mostrar que en el conjunto global de textos en los que Aristóteles trata el tiempo no sólo se pueden recabar los caracteres que Heidegger atribuye al tiempo cósmico, sino también los caracteres que Heidegger atribuye a la temporalidad, es decir, al concepto auténtico, aquel que constituye el ser del *Dasein*.

El tiempo cósmico de la naturaleza: la Física de Aristóteles

Comencemos ahora a leer el texto de Aristóteles partiendo de la *Física*. Consideraremos el libro IV de la *Física* en los últimos cinco capítulos, del 10 al 14, donde se trata del tiempo.

En este capítulo, Aristóteles trata algunas aporías sobre la existencia y la naturaleza del tiempo. Toma en consideración incluso la posibilidad de que el tiempo no existiese. ¿Por qué? Porque el tiempo está constituido por el pasado, que aún no es, que ya no es más; del futuro, que todavía no es; y

1. Esto lo comprendió bien Ruggiu (2007).

del presente, que se manifiesta bajo la forma de lo que Aristóteles llama τὸ νῦν, que en español significa el "ahora", esto es, el momento presente, que todavía no tiene una duración, sino que se desvanece continuamente. Por tanto, si las partes del tiempo son el pasado, que ya no es más, el futuro, que aún no es, el presente, es decir, el instante que se desvanece continuamente, entonces se puede decir que el tiempo no existe. Pero en contra de esta posibilidad, Aristóteles levanta presto una objeción: el instante, el ahora, el momento presente, τὸ νῦν, es como un límite, es como el punto en la línea. Si está el límite, entonces deben existir las cosas de las que es límite. Por tanto, el tiempo existe. El problema es entender la naturaleza del tiempo, es decir, ¿qué es el tiempo? Hago notar que este mismo problema reaparecerá en las *Confesiones* de S. Agustín. San Agustín hace este mismo argumento: cada uno de nosotros cree saber qué es el tiempo, pero cuando alguien pide una definición del tiempo, al instante nos damos cuenta que no somos capaces de decir qué es el tiempo.

Aristóteles, como habitualmente hace, examina la definición del tiempo dada por los filósofos precedentes, especialmente la de Platón. Platón en el *Timeo* había definido el tiempo como imagen móvil de la eternidad. La eternidad, para Platón, era propia del mundo de las Ideas. Las Ideas son eternas y son la verdadera realidad que está fuera del tiempo. El tiempo, según Platón, es la imagen móvil –es decir, en movimiento–, de la eternidad. Aquí evidentemente Platón identifica –como Aristóteles señala en este capítulo–, el tiempo con el movimiento circular de los cielos, más aún, con el cielo mismo en cuanto móvil, en cuanto rota y gira sobre sí mismo. Contra esta concepción del tiempo platónica, Aristóteles hace una objeción y dice: no es posible identificar el tiempo con el cielo –él la llama "esfera", porque tenía una visión del cielo, compartida también por Platón, en donde el universo era una esfera y la tierra estaba en el centro de esta esfera y el cielo gira en torno a la tierra–, porque si existiesen muchos mundos, el tiempo sería siempre el mismo, mientras que los mundos serían diversos uno del otro. Esto significa que el tiempo no se identifica con ninguno de estos mundos y entonces no es la esfera. Leamos el pasaje donde Aristóteles dice esto:

> Algunos dicen que el tiempo es el movimiento del Todo, otros que es la esfera misma [aquí se refiere al *Timeo* de Platón]. Pero una parte del movimiento circular también es tiempo, aunque no es movimiento circular, porque sólo tomamos una parte del movimiento circular, no el movimiento circular [para medir el tiempo nosotros tomamos sólo una parte del movimiento circular del tiempo, dividimos el movimiento circular del cielo en, por ejemplo, una jornada]. Además, si hubiese muchos mundos, el movimiento de

> cualquiera de ellos sería igualmente el tiempo, y habría entonces múltiples tiempos que serían simultáneos. Hay también algunos que piensan que el tiempo es la esfera del Todo [aquí quizás se trate de una doctrina pitagórica, de la que la platónica era la continuación], porque todas las cosas están en el tiempo y en la esfera del Todo; pero esta es una visión demasiado ingenua para que consideremos las imposibles consecuencias que contiene. (Aristóteles, *Física* 1998, 267-268 [218b1-8])

Aristóteles no comparte la posición de Platón ni la de los pitagóricos, que identifican el tiempo con el cielo o con el movimiento de los cielos. Entonces, la conclusión de este capítulo consiste en que el tiempo no es el movimiento. Y este es un primer resultado.

La investigación continúa en el capítulo sucesivo, en el capítulo 11. El tiempo no es movimiento, no es cambio, dice Aristóteles, el concepto de movimiento, κίνησις, y de cambio, μεταβολή, frecuentemente coinciden. Ahora bien, el tiempo no es movimiento, pero sin movimiento no hay tiempo. Leemos al inicio del capítulo 11:

> Pero sin cambio no hay tiempo; pues cuando no cambiamos en nuestro pensamiento o no advertimos que estamos cambiando, no nos parece que el tiempo haya transcurrido […]. (Aristóteles, *Física* 1998, 269 [218b21-23])

Si no percibimos ningún movimiento, ningún cambio, parece que no haya transcurrido el tiempo. No percibimos el transcurso del tiempo sin el movimiento. Y aquí Aristóteles alude a un mito del que no sabemos casi nada. Leamoslo para recabar un poco el significado:

> […] como les sucedió a aquellos que en Cerdeña, según dice la leyenda, se despertaron de su largo sueño junto a los héroes: que enlazaron el ahora anterior con el posterior y los unificaron en un único ahora, omitiendo el tiempo intermedio en el que habían estado insensibles. (Aristóteles, *Física* 1998, 269 [218b23-28])

Cuando uno se duerme por un largo tiempo, en el momento en que se despierta tiene la impresión de estar en el tiempo en el que se había dormido. Esto significa que todo el tiempo intermedio transcurrido, como no fue percibido por el que duerme, es como si no existiese. El significado de este mito consiste en mostrar que si uno duerme, si uno no percibe ningún cambio, es como si para él no pasase ni siquiera el tiempo.

Atención, cuando Aristóteles dice que no percibimos el tiempo sin el movimiento, no se refiere al movimiento físico, al movimiento externo de

los cuerpos que están fuera de nosotros. Porque, como precisa en este mismo texto, aun si nosotros estuviésemos en la oscuridad, cerrando los ojos, y todavía dentro nuestro se produjese un movimiento del alma, un pensamiento, un sentimiento, esto nos haría percibir el pasar del tiempo. Por tanto, no es necesario percibir objetos físicos o externos, basta percibir un movimiento del alma.

Entonces, el resultado al que llegó Aristóteles es el siguiente: el tiempo no es movimiento, pero no existe tiempo sin movimiento. Podemos decir que, de este modo, Aristóteles ha descubierto el carácter relacional del tiempo, es decir, el tiempo no es algo absoluto, sino que está siempre en relación con algo otro, en este caso, el movimiento. Esta concepción será retomada en la filosofía moderna por un gran filósofo y científico, Leibniz. Leibniz, en confrontación y polémica con la posición de Newton, que afirmaba la existencia de un tiempo absoluto –para la física de Newton el tiempo y el espacio son dos entidades absolutas, independientes de cualquier otra cosa–, afirmará el carácter relacional del tiempo, remitiéndose en este tópico a la posición de Aristóteles. Y la física sucesiva, en especial la física nacida de lo que podríamos llamar "la segunda revolución científica", inaugurada por Einstein gracias a la teoría de la relatividad –por tanto, la física post-newtoniana–, ha confirmado esta concepción relacional del tiempo por la cual, como afirma Einstein, el tiempo no es otra cosa que la cuarta dimensión de la realidad, del universo. Aquello que Einstein llama el "crono-topos", para decir a la vez el tiempo y el espacio: el espacio ya tiene tres dimensiones –altura, largo y profundidad– y el tiempo no es otra cosa que la cuarta dimensión.

Si el tiempo es relativo al movimiento, continúa Aristóteles, como el movimiento es continuo, también el tiempo es una magnitud continua, que no resulta de la sucesión de partes puestas unas al lado de las otras. Las partes del tiempo están todas puestas en continuidad sin ninguna interrupción de continuidad. Por tanto, no se puede hablar exactamente de partes: el tiempo tiene la misma continuidad que la de una línea compuesta por muchos puntos. El análogo del punto en el tiempo es el instante, el ahora, lo que en griego se llama τὸ νῦν. Nosotros percibimos el tiempo, dice Aristóteles, cuando percibimos la distancia de un intervalo que separa dos instantes. Los instantes son como dos límites, como dos puntos delimitan en la línea los segmentos. Cuando un trazo de tiempo es delimitado por dos instantes sucesivos como un segmento de una línea es delimitado por dos puntos, entonces alcanzamos la percepción del tiempo. Pero delimitar una parte, un segmento, significa numerar, medir; por tanto, la definición aristotélica del tiempo es "número del movimiento" o bien "mesura del movimiento según lo anterior y lo posterior". Lo anterior y lo posterior son

los dos instantes que tenemos aislados para limitar el intervalo de tiempo. Cuando nosotros medimos como intervalo de tiempo un instante como "antes" y otro instante como "después", tenemos la percepción del tiempo. Veamos cómo lo dice Aristóteles:

> Pero cuando percibimos un antes y un después, entonces hablamos de tiempo, porque el tiempo es justamente esto: número del movimiento según el antes y el después. (Aristóteles, *Física* 1998, 271 [218a35 - 219b1-2])

Esta es la definición aristotélica del tiempo que Heidegger cita en su libro *Ser y Tiempo* como expresión del concepto vulgar, ordinario de tiempo. En el capítulo 11, Aristóteles precisa que en la expresión, en la definición del tiempo como número del movimiento, con "número" no quiere referirse al "numero numerado", esto es, a aquello que nosotros contamos, sino al "número numerante", esto es, a aquello a través del cual el alma numera, mide la sucesión de las distancias.

Esta analogía entre el instante, el ahora y el punto indujo a los filósofos modernos que han dedicado profundas meditaciones al tiempo –por ejemplo, Henri Bergson–, a decir que Aristóteles tenía una concepción espacial del tiempo: Aristóteles reducía el tiempo al espacio, porque el punto geométrico es el límite de la línea entendida como magnitud, extensión espacial. Contra esta interpretación de Bergson, se escribió un artículo muy importante de un filósofo inglés, G.E.L. Owen, uno de los mayores estudiosos de Aristóteles en el siglo XX. Fue el iniciador de una escuela que se difundió en Inglaterra y también en los EE.UU., y que incluye hoy a los mejores especialistas en Aristóteles del mundo: John Cooper, Martha Nussbaum, etc.. Owen observó algo que en mi opinión es muy justo: dijo, es verdad que Aristóteles usa una analogía entre el τὸ νῦν y el punto geométrico, pero permanece una diferencia fundamental. Mientras que el punto se mueve a lo largo de la línea en ambas direcciones del espacio –toda magnitud espacial admite un movimiento reversible–, en cambio, en la sucesión de los instantes, esta reversibilidad no existe. A un instante le sigue otro instante, siempre en la misma dirección y el tiempo está formado por esta sucesión continua que va en una sola dirección y no es reversible (Owen 1979).

Sobre este tema de la reversibilidad volveremos más adelante, porque Aristóteles lo afronta explícitamente, pero mientras tanto, a propósito de la analogía con el punto geométrico, les señalo esta justa observación de Owen, según la cual afirma que Bergson se equivoca al decir que Aristóteles tiene una concepción espacial del tiempo, ya que permanece una diferencia fundamental entre el instante y el punto: el instante se dispone a lo largo de un

movimiento unidireccional y por tanto es irreversible. El tiempo, como se dice hoy, está caracterizado por "la flecha del tiempo", que señala la dirección en la que el tiempo se desarrolla. En cambio, el punto geométrico colocado sobre una línea puede moverse por la línea en ambas direcciones o en cualquier dirección. De modo que permanece en la concepción de Aristóteles una diferencia fundamental entre el tiempo y el espacio y no se puede decir que la concepción aristotélica del tiempo sea una espacialización del tiempo.

El tratamiento de Aristóteles continúa en el capítulo 12, donde se describen algunos atributos del tiempo. Por ejemplo, el siguiente:

> Esto es también evidente por el hecho de que no se habla de un tiempo rápido o lento, sino de mucho o poco, o de largo o breve. (Aristóteles, *Física* 1998, 276 [220b1-3])

Mientras el movimiento puede ser rápido o lento, el tiempo puede ser mucho o poco. Como dirá más adelante Aristóteles, en el mismo tiempo se pueden desarrollar movimientos diversos. Si en el tiempo de un minuto un cuerpo que se mueve recorre un cierto espacio y si en ese mismo minuto, otro cuerpo recorre un espacio que es el doble del precedente, entonces quiere decir que el movimiento del segundo cuerpo es más rápido, es más veloz que el del primero. Pero el tiempo dentro del que se desarrolló es siempre el mismo. Esto demuestra, una vez más, que el tiempo no se identifica con el movimiento.

En este capítulo Aristóteles profundiza una noción que ya hemos encontrado en Heidegger y que Heidegger retoma de Aristóteles, aunque sin decirlo o reconocerlo: para Heidegger el ser del hombre, el *Dasein* es necesariamente en el tiempo, está determinado por la intratemporalidad; para Aristóteles algunos entes están en el tiempo. Todos los entes de los que se mide el movimiento o un cambio, se debe decir que están en el tiempo. La noción central de este capítulo, por tanto, es la noción de "ser-en-el-tiempo". Veamos el siguiente pasaje:

> Y puesto que el tiempo es la medida del movimiento y de lo que se está moviendo, y lo mide cuando se ha determinado un movimiento que será la medida de un movimiento total (como el codo mide una longitud cuando se ha determinado una magnitud que será la medida del todo), y puesto que "ser en el tiempo" [he aquí el concepto profundizado] significa para el movimiento que tanto el movimiento como su ser son medidos por el tiempo, (ya que este tiempo medirá a la vez tanto el movimiento como el ser de este movimiento, y para un movimiento "ser en el tiempo" significa que su ser es mensurable), resulta claro entonces que también para las demás

cosas "ser en el tiempo" significa que el ser de cada una de ellas es medido por el tiempo. (Aristóteles, *Física* 1998, 278 [221a1-9])

Noten la expresión "para las demás cosas", es decir, no para todo lo que es. Muchas cosas, la mayor parte de las cosas son en el tiempo, esto es, la cosas en las que el movimiento, el cambio es medido por el tiempo. Y a propósito de estas cosas que son en el tiempo, Aristóteles hace, para mí, una de sus observaciones más profundas y ricas de significado filosófico, que fue completamente obliterada por Heidegger, mejor, Heidegger la tenía muy presente, pero no reconoció que también estaba en Aristóteles. Veámosla:

> Por otra parte, "ser en el tiempo" es ser afectado por el tiempo [ser-afectado corresponde en el griego a πάσχειν, que quiere decir padecer, de allí viene πάθος], y así se suele decir que el tiempo deteriora las cosas, que todo envejece por el tiempo, que el tiempo hace olvidar, pero no se dice que se aprende por el tiempo, ni que por el tiempo se llega a ser joven y bello; porque el tiempo es por sí mismo más bien causa de destrucción, ya que es el número del movimiento, y el movimiento hace salir de sí a lo que existe. (Aristóteles, *Física* 1998, 280 [221a31-33 - b1-3])

Este es un pasaje interesantísimo, porque muestra que para Aristóteles el tiempo deteriora, destruye y es causa de los procesos como el envejecer y el olvidar, que son procesos considerados por Aristóteles, y por todos, como cosas negativas, mientras que no se puede decir que el tiempo hace aprender o volverse bello, aunque quizás para un niño sí, porque va madurando con el tiempo, pero evidentemente Aristóteles piensa en el proceso de deterioro y consumición. Efectivamente las cosas que son en el tiempo, aun sin tocarlas, o modificarlas, dejándolas intactas, basta esperar que pase el tiempo y se deterioran. Este es el carácter extático del tiempo. De hecho, al final del pasaje que leímos, Aristóteles dice:

> El movimiento hace salir de sí a lo que existe. (Aristóteles, *Física* 1998, 280 [221b3])

Salir de sí en griego es ἐξίστησι τὸ ὑπάρχον. Ἐξίστησι significa poner fuera, todo lo que existe por acción del tiempo de algún modo sale de sí mismo y por esto se destruye y deteriora. Esto Aristóteles lo conoce claramente; además, de ἐξίστημι viene ἔκστασις y después el substantivo ἐκστατικόν, que es usado luego por Heidegger para decir que la temporalidad es la dimensión extática. Por tanto, Heidegger lo toma de Aristóteles, pero atribuyéndolo a su propio concepto de tiempo contrapuesto al concepto vulgar de

Aristóteles. Veremos cómo más adelante retorna este concepto de ἐκστατικόν, poner fuera de sí. Sobre esto escribió unas bellas páginas Pierre Aubenque en su libro sobre Aristóteles, para mostrar cómo Heidegger tomó estos atributos que él le da a la temporalidad de Aristóteles, teniéndolo bien presente (Aubenque 1962, 433).

Son en el tiempo no sólo las cosas que cambian y se mueven, sino también las cosas que están quietas, pero que pueden cambiar. Por tanto, el tiempo no es sólo la medida del movimiento, es también la medida de la quietud, del reposo. Todas las cosas que están en movimiento o quietas, están en el tiempo. Leemos en la *Física*:

> Y puesto que el tiempo es la medida del movimiento, será también la medida del reposo, ya que todo reposo es en el tiempo. (Aristóteles, *Física* 1998, 280 [221b8-9])

O más adelante:

> Luego, todo lo que no existe, ni en movimiento ni en reposo no existe en el tiempo, porque "ser en el tiempo" es "ser medido por el tiempo" y el tiempo es la medida del movimiento y del reposo. (Aristóteles, *Física* 1998, 281 [221b20-22])

Por tanto, hay cosas que están en el tiempo, porque están en movimiento o en reposo, pero hay también cosas que son otros entes que no están ni en movimiento ni tampoco en reposo, porque no tienen que reposar luego de un movimiento. Estas otras cosas no están en el tiempo. Por tanto, no todo lo que es, según Aristóteles, está en el tiempo. Todo lo que está en el tiempo, es susceptible de destrucción.

> En general si el tiempo es en sí mismo medida del movimiento, e indirectamente es medida de otras cosas, es claro entonces que aquello cuyo ser sea mensurable por el tiempo tendrá que existir en reposo o en movimiento. Por lo tanto todo cuando es susceptible de destrucción o generación; y en general todo cuanto a veces es y a veces no es tendrá que ser necesariamente en el tiempo [...]. (Aristóteles, *Física* 1998, 281 [221b26-30])

Todo lo que a veces es o no es, es necesariamente en el tiempo. Pero hay cosas que no están en el tiempo, porque el tiempo no las contiene de ningún modo.

> Pero si el tiempo no las contiene de ningún modo, entonces no fueron ni son ni serán; y entre las cosas que no son, están las

> cosas cuyos supuestos son siempre, como la inconmensurabilidad de la diagonal es siempre y esto no existe en el tiempo. (Aristóteles, *Física* 1998, 282 [222a2-5])

La inconmensurabilidad de la diagonal de un cuadrado con respecto a un lado: esta relación –inconmensurabilidad entre la diagonal y el lado de un cuadrado– no está en el tiempo. Está fuera del tiempo, no es algo que a veces es o a veces no es. Pero es un "siempre" que no indica un tiempo infinito, indica una dimensión extra-temporal opuesta a la intratemporalidad que, según Heidegger, caracteriza al ser del hombre. Esta es la verdadera diferencia ontológica admitida por Aristóteles, no la señalada por Heidegger entre ente y ser, sino la diferencia entre los entes que están en el tiempo y los que están fuera del tiempo. Después veremos cuáles son estos entes.

Haciendo un comentario sobre la posición aristotélica en el capítulo 12 del libro IV de la *Física*, podemos decir que revela un profundo pesimismo, el mismo pesimismo que recorre toda la literatura griega, la gran poesía griega, desde Homero hasta los grandes trágicos. Recuerden cuando Homero compara la vida del hombre a la situación de las hojas que caen de los árboles en otoño. Y la visión trágica de la vida de las grandes obras de teatro, Esquilo, Sófocles, donde está presente continuamente la angustia de la muerte, el fin. Aristóteles, con su doctrina, expone a través de conceptos filosóficos esta visión trágica que los griegos tenían del tiempo. Yo creo que se puede decir que es una visión pesimista, visión confirmada por la física contemporánea y su segundo principio de termodinámica, el de la entropía, según el cual en los fenómenos físicos existe la tendencia a ir desde lo mejor a lo peor. La entropía es una involución, un retroceso. Si hay un terremoto, es muy probable que un edificio colapse y se transforme en una pila de piedras, pero es absolutamente improbable que con un terremoto una pila de piedras se transforme en un edificio.

Por tanto, la tendencia natural es hacia lo que en la naturaleza es la condición de equilibrio, que no es el equilibrio del edificio construido, sino del edificio colapsado, la condición de la que es más difícil salir. Aristóteles dice algo análogo. Se puede decir que aquí falta la confianza en el futuro, falta la visión de la historia como desarrollo hacia algo positivo que luego entrará, que será la contribución del cristianismo. En la visión griega, la historia es un continuo repetirse de eventos sin progreso, incluso con una tendencia al retroceso. Veremos que ésta no es la única palabra de Aristóteles. Cuando pasemos a la *Ética*, a la *Metafísica*, veremos que en la *Metafísica*, hay rasgos que son el signo de una concepción diversa del tiempo, que admite un progreso. Pero esto lo veremos leyendo la *Metafísica*.

Continuemos en nuestra lectura de la *Física*, pasando al capítulo 13. Aquí son definidos algunos conceptos y encontramos dos características que ya fueron señaladas por Heidegger, de las que una es por él atribuida a Aristóteles y la otra es conservada para su propia concepción del tiempo. La primera es la infinitud: aquí Aristóteles admite que el tiempo es infinito. ¿Por qué? Porque no puede haber un inicio del tiempo, esto es, no puede haber algo que preceda al tiempo. Si hubiese algo que precediese el tiempo, se debería decir que esto está antes que el tiempo, pero esto significa hacer el uso de una noción temporal y, por tanto, significa colocarla nuevamente en el tiempo. Por tanto, el tiempo está siempre. Por otro lado, se puede decir que el tiempo no tiene fin, porque si se admite un fin, habría algo después del tiempo, pero decir que hay algo después del tiempo, es usar nuevamente una categoría temporal: el antes y el después son categorías temporales. Por tanto, antes del tiempo, hay tiempo, y después del tiempo, hay igualmente tiempo. Entonces, hay siempre tiempo; por ende, el tiempo es infinito.

En la *Metafísica* y en el libro VIII de la *Física*, Aristóteles presentará explícitamente la tesis de la eternidad del tiempo y del movimiento, y por tanto, de la eternidad del mundo. Esta ha sido una de las razones que ha vuelto difícil la utilización de Aristóteles por filósofos cristianos, porque parecía que esta posición fuese incompatible con la creación del mundo.

¿Esta posición es similar a la posición de Parménides acerca del ser?

El ser verdadero de Parménides, no aquello que aparece a nuestros sentidos, sino aquel que puede ser pensado, para Parménides está fuera del tiempo. No se puede decir que era, ni que será, sino sólo que es. Una especie de eterno presente, o como dicen los ingleses un *timeless present*.

Este carácter de infinitud es el que usa Heidegger para criticar la concepción aristotélica del tiempo, porque dice: un tiempo infinito no es nuestro tiempo, no es mi tiempo, porque mi tiempo es el que conduce a la muerte, mientras que el tiempo infinito no deja espacio a la muerte. Esta observación es justísima, sólo que cuando Aristóteles habla del tiempo infinito, no habla del tiempo del hombre, habla del tiempo del cosmos, el tiempo del universo y el universo para Aristóteles no tiene una muerte, no hay un fin del mundo, el mundo es eterno.

Pero justamente aquí retorna la otra característica del tiempo, la extaticidad, la encontramos en la clarificación del concepto de "instantáneamente". En este capítulo, Aristóteles explica el significado de varios conceptos temporales: ποτέ, que significa "alguna vez"; ἤδη, que significa "ya"; ἄρτι, que significa "recientemente"; πάλαι, que quiere decir "hace tiempo". En fin, ἐξαίφνης,

> "Instantáneamente" significa un salir fuera de sí en un tiempo imperceptible por su pequeñez y todo cambio es por naturaleza un salir fuera de sí [en griego, τὸ ἐκστατικόν, aquello que sale fuera de sí, es una forma de éxtasis]. (Aristóteles, *Física* 1998, 284 [222b15-16])

De aquí sacó Heidegger el carácter extático de la temporalidad. Leamos también lo que sigue:

> Todas las cosas se generan y se destruyen en el tiempo. Por eso, mientras que algunos decían que el tiempo "era el más sabio", el pitagórico Parón lo llamó con más propiedad "el más necio", porque en el tiempo olvidamos. Es claro, entonces, que el tiempo tomado en sí mismo es más bien causa de destrucción que de generación, como ya se dijo antes, porque el cambio es en sí mismo un salir fuera de sí y el tiempo sólo indirectamente es causa de generación y de ser. (Aristóteles, *Física* 1998, 285 [222b16-22])

Vean como repite continuamente esta característica de la destrucción, de la degeneración.

¿Se puede decir que Aristóteles está remarcando una alteridad degradativa?

Lo negativo es que el αὐτός, el sí mismo, salga fuera de sí. No es negativa la experiencia del otro en cuanto otro.

En esta tendencia del tiempo de hacer salir las cosas de sí está lo que llamamos la irreversibilidad del tiempo. El tiempo es causa de destrucción, no de generación, por tanto, este proceso va en una dirección, pero no admite retorno o retroceso. Se va de lo mejor a lo peor, pero luego no se retorna de lo peor a lo mejor. Un gran físico del s. XX, Ilya Prigogine, reconoció que Aristóteles, con estas palabras, de alguna manera intuyo la ley de la entropía, el segundo principio de la termodinámica (Prigogine y Stengers 1979).

Concluyamos con el capítulo 14, donde se trata la relación entre el tiempo y el alma, esto completa la teoría del tiempo. Tal como dice Aristóteles allí,

> Es también digno de estudio el modo en el que el tiempo está en relación con el alma y por qué se piensa que el tiempo exista en todas las cosas: en la tierra, en el mar y en el cielo. (Aristóteles, *Física* 1998, 286 [223a16-18])

Esta referencia a la tierra y al cielo tiene que ver con la distinción entre las cosas que están en el tiempo y las que están fuera del tiempo. Me

olvidé de señalar otros objetos que menciona Aristóteles, que están en el tiempo, pero que duran por un tiempo infinito, que son, en su visión del cosmos, los astros. El cielo, las estrellas, el sol, la luna, según Aristóteles, son eternos. Noten, incluso los astros están en el tiempo, tienen una duración, porque se mueven, giran; y los antiguos creían que giraban todos alrededor de la tierra, por ende, se movían. Ahora bien, todo lo que se mueve es viviente; entonces, los astros también son vivientes, ζῷα, seres vivientes, seres animados, aunque no padecen generación ni corrupción, mientras que todos los seres vivientes que viven sobre la tierra –las plantas, los animales y los hombres–, se generan y se destruyen, nacen y mueren. Los astros, en cambio, son eternos, fueron y serán siempre, no se generan ni se destruyen. El único movimiento que tienen es el movimiento en el espacio y, precisamente, el movimiento circular, rotatorio. Según Aristóteles, los astros están en el tiempo, porque todo lo que está en movimiento está en el tiempo y el movimiento de los astros se puede medir. Como veremos, es justamente la medida del movimiento de los astros la que es asumida por los hombres para medir el tiempo. Por tanto, los astros están en el tiempo, pero siendo asimismo eternos, su tiempo es infinito.

Entonces, tenemos tres géneros de ente: tenemos los entes terrestres que son en el tiempo por un tiempo finito, porque nacen y mueren; tenemos los astros, el cielo, los cuerpos celestes, que son seres vivientes, eternos, que viven por un tiempo infinito, y por tanto, para Aristóteles –no lo dirá aquí en la *Física*, pero lo dirá en la *Metafísica*–, son divinidades. Para los antiguos griegos no existe un único Dios, como se aprende en la Biblia. Los antiguos griegos, hasta el s. III o II antes de Cristo, no conocían la Biblia. Los griegos hablaban sólo en griego y hasta que la Biblia no fue traducida al griego, la cultura griega no tuvo ningún conocimiento de ella. Para los griegos los dioses son seres vivientes, animales, que se distinguen de los hombres, porque los hombres son mortales y los dioses, en cambio, inmortales. Por eso es frecuente en la literatura griega que los dioses y los hombres sean llamados respectivamente "los inmortales" y "los mortales". Los astros fueron identificados con los dioses, hasta hoy en día los llamamos con los nombres de los dioses antiguos de Grecia: Marte es Ares, Júpiter es Zeus, etc.. Son los nombres de los antiguos dioses griegos, es la huella que se conservó de esta identificación de los dioses con los astros.

Los astros están en el tiempo, pero en un tiempo infinito. Por tanto, en Aristóteles hay una eternidad que coincide con la duración en un tiempo infinito. Es lo que Aristóteles llama, en otra obra (*De Coelo*), αἰών. Αἰών es traducido frecuentemente como eternidad, pero en realidad la palabra latina que corresponde al griego es "aevum", que en latín indica un período de

una larguísima duración, como cuando decimos Medioevo. Entonces, no es la eternidad propia del ser de Parménides. El ser de Parménides no dura un tiempo infinito, está fuera del tiempo. Así también, para Aristóteles, hay cosas que están fuera del tiempo: la inconmensurabilidad de la diagonal del cuadrado con respecto a uno de sus lados no puede decirse que dura un tiempo infinito, es algo que está fuera del tiempo, no tiene una dimensión temporal. Por tanto, hay dos conceptos de eternidad en Aristóteles: el primero, es este indicado con la palabra αἰών, esto es, la eternidad entendida como tiempo infinito, como duración infinita; luego, está la eternidad que pertenece a las cosas que no están en el tiempo.

El ejemplo de la inconmensurabilidad de la diagonal dirige nuestra atención inmediatamente a las proposiciones de la geometría. La geometría para los antiguos griegos era la ciencia por excelencia, la ciencia que no sólo dice lo que es verdadero, sino, por sobre todo, lo que es siempre verdadero. Las proposiciones de la geometría no son verdaderas hoy y luego falsas mañana: son verdaderas siempre. Esta es la verdadera ciencia, ἐπιστήμη. Ἐπιστήμη viene del verbo ἐπίσταμαι que quiere decir permanecer estable, estar firme. La característica de la ἐπιστήμη es la estabilidad. Entonces, para los griegos era verdadera ciencia sólo la ciencia que no sólo dice cómo realmente están las cosas, sino que dice que no pueden ser de otro modo. Son así necesariamente, y entonces, eternamente, no en el sentido de eternidad que se sigue del αἰών (duración infinita), sino que es la falta de tiempo, la extratemporalidad. A esta última esfera no sólo pertenecen las verdades de la geometría y la matemática, sino también como veremos en la *Metafísica*, algunos entes que para Aristóteles son los motores inmóviles de los cielos.

Los motores inmóviles son eternos, pero con una eternidad diversa de aquella de los cielos. La eternidad de los cielos es el αἰών, la eternidad de los motores inmóviles es el estar excepcionados del tiempo, el no estar tocados, afectados por el tiempo.

¿Qué entiende Aristóteles por medida? Parece no identificarse con la idea de cálculo. ¿Hay influencia de alguien en esta noción?

Por medida, Aristóteles entiende el numero numerante, la operación con la que nosotros contamos un cierto número de objetos. Cuando dice que con el mismo tiempo podemos medir movimientos diversos, da otro ejemplo con números: yo puedo con el mismo número –ej. 7–, medir siete caballos y siete perros. El número siete no es ni los caballos ni los perros, es el mismo para los caballos y los perros. El número es el acto con el que el alma numera, cuenta, no es un cálculo en el sentido de razonamiento, es más bien contar: 1, 2, 3, 4. Esto es la medida. Cierto, el concepto de medida, μέτρον,

tenía antes de Aristóteles una gran tradición. Los primeros en hablar de ella fueron los pitagóricos, después de ellos toda la filosofía influenciada por los pitagóricos, la primera de todas, la de Platón. Platón ve en la medida el bien: el bien es la medida justa. El hombre político, el gran político, el hombre que sabe gobernar posee una ciencia que es la ciencia de la mesura, ἐπιστήμη μετρητική, la capacidad de encontrar en todas las cosas la justa medida. Entonces hay una tradición anterior a Aristóteles que profundizó el concepto de medida. Pero diría que hablando del tiempo, el uso que Aristóteles hace de la palabra medida a propósito del tiempo es muy simple, no requiere la conciencia de toda la tradición precedente en este respecto. Entonces, medida significa simplemente número, esto es, número numerante, el acto de numerar, el acto de contar.

¿El intelecto agente sería extra-temporal?

A propósito del intelecto agente, es mejor no hablar, porque en 2000 años aún no se encontró una interpretación que ponga de acuerdo a todos los estudiosos. Continúa siendo un tema que divide a los estudiosos, porque Aristóteles habla de él en poquísimos lugares, pocas líneas del *De Anima* y ¡no las explica! Entonces es imposible establecer qué es exactamente el intelecto agente. De lo que hablamos frecuentemente es el intelecto agente del que hablan los comentadores, Avicena, Averroes, Tomás de Aquino, pero Aristóteles dice poquísimo.

El primer motor inmóvil no es tocado por el tiempo, ¿eso significa que está fuera del cosmos?

Sí, pero este argumento lo trataremos cuando abordemos la *Metafísica*, porque tengo previsto leer el libro XII de la *Metafísica*, donde habla de los motores inmóviles y de su eternidad. Entonces hablaremos de ello después.

¿Si el cambio es un salir fuera de sí, entonces el tiempo vendría a ser una causa interior o exterior?

Aristóteles no da más explicaciones del asunto, él repite varias veces la misma explicación que vimos, que el cambio es un salir fuera de sí, no explica por qué es así. Lo considera una cosa evidente, esto es, si el cambio es causa de destrucción, la destrucción es la explicación de la expresión “salir fuera de sí”, ser destruido, es decir, perder la propia identidad, perder la propia esencia, ir apagándose. Evidentemente no tiene nada que ver con el concepto de éxtasis que encontramos en la religión y la mística, donde salir fuera de sí es ensimismarse con Dios. Aquí, en cambio, es un salir fuera de sí hacia la nada.

¿El tiempo pone en acto?

De esto hablaremos leyendo la *Metafísica*. Terminemos la parte de la *Física*, la relación entre el tiempo y el alma. Retornemos al texto de Aristóteles.

Retomemos el tema de la relación entre el tiempo y el alma. Leemos en la *Física*:

> En cuanto a la primera dificultad, ¿existiría o no el tiempo si no existiese el alma [he aquí el problema, debemos hacer esta pregunta para comprender la relación entre tiempo y alma]? Porque si no pudiese haber alguien que numere, tampoco podría haber algo que fuese numerado, y en consecuencia no podría existir ningún número, pues un número es o lo numerado o lo numerable. Pero si nada que no sea el alma o la inteligencia del alma puede numerar por naturaleza, resulta imposible la existencia del tiempo sin la existencia del alma, a menos que sea aquello que cuando existe el tiempo, existe [...]. (Aristóteles, *Física* 1998, 287 [223a21-27])

Dejemos momentáneamente este último pasaje de lado, porque es razón de múltiples controversias. Vayamos al concepto central de este parágrafo: si el tiempo es número del movimiento, para que haya tiempo, para que haya número, tiene que haber alguien capaz de numerar. Ahora, los únicos capaces de numerar son el alma o la inteligencia del alma. Por tanto, la conclusión de Aristóteles es que si no estuviese el alma, no habría tiempo.

Entonces, vean que aquí emerge una nueva forma de relación que caracteriza al tiempo. El tiempo no es sólo relativo al mundo, por lo que sin movimiento no habría tiempo, sino que también es relativo al alma, por lo que sin alma, no habría tiempo. El tiempo es relativo en dos respectos: en relación al alma y en relación al movimiento. Podemos decir, aunque Aristóteles no lo diga, que el tiempo precisamente es la relación que se entreteje entre el alma y el movimiento. Vean cómo de este modo Aristóteles ya ha, de algún modo, visto lo que después se volvió explícito con Kant. Kant hará del tiempo y del espacio las intuiciones puras, esto es, condiciones *a priori* que vuelven posible la experiencia. Cuando nosotros tenemos sensaciones de un objeto, dice Kant, lo colocamos en el tiempo y en el espacio. Entonces, el tiempo y el espacio son las condiciones *a priori* de la sensación, las intuiciones puras del espacio y el tiempo que hacen posible la sensación. Este concepto kantiano de condición *a priori*, de intuición pura, hace referencia al sujeto, a lo que Aristóteles llama el alma. Sin el alma, no habría tiempo, habría movimiento, pero sería un movimiento que nadie numeraría, sin tiempo.

Las últimas palabras son de interpretación controvertida: "A menos que sea aquello que cuando existe el tiempo, existe." Vean que está edición tiene una nota que trae a colación las opiniones de los diferentes intérpretes

en este tema. No es importante para nosotros resolver este problema, porque no afecta la interpretación global del tiempo para Aristóteles. Creo que aquí dice Aristóteles en griego "ἀλλ'ἤ τοῦτο ὅ ποτε ὄν ἐστιν ὁ χρόνος". La traducción sería: Es imposible la existencia del tiempo, sin la existencia del alma, a menos que no se trate de aquello que cuando existe, existe también el tiempo. De algo que de todos modos implica una referencia al alma. La tesis permanece clara, no existe tiempo sin existencia del alma. Puede existir sin existencia del alma, no el tiempo, sino aquello que se mueve, de lo que el tiempo es medida. Yo creo que aquí Aristóteles quiere decir que si no existiese el alma, la cosa que se mueve podría existir de todos modos, de hecho no es idealista. Para Aristóteles, no se puede decir que las cosas, el mundo existen solo cuando son pensadas por el sujeto. El mundo, el mundo físico posee una realidad independientemente del alma, del pensamiento. Entonces, aunque no existiese el alma, existiría el movimiento, porque existirían de todos modos las cosas que se mueven, por ejemplo, la luna, el sol, incluso las cosas que se mueven sobre la tierra. No existiría el tiempo, es decir, la medida de su movimiento. No habría nadie que pudiese medir este movimiento, que no obstante podría existir.

Vayamos a leer la conclusión: ¿Cómo se mide el tiempo? Se mide haciendo referencia a aquel movimiento que es el movimiento circular uniforme.

> […] si lo que es primero es la medida de todas las cosas que le son congéneres, entonces el movimiento circular uniforme es la medida por excelencia, porque su número es el más conocido. (Aristóteles, *Física* 1998, 289 [223b18-20])

Es claro, el movimiento más fácil de numerar es el movimiento circular. Porque si quiero medir el movimiento de un cuerpo que se desplaza en una dirección rectilínea, tengo que establecer antes los criterios y las medidas. En cambio, si yo sigo un cuerpo que gira sobre sí mismo, es fácil contar el número de giros sobre sí mismo. De hecho, mirando el sol o mirando la luna, se ve que cumplen un giro en torno a la tierra y se pueden contar los números de giros. Por tanto, estos son los movimientos más fáciles para medir y por esta razón esto fue asumido como unidad de medida del movimiento.

¿Cuál es el movimiento que desde la antigüedad se usa para medir el tiempo? El movimiento cotidiano, diurno del sol. Cada giro del sol indicaba el día y la noche. Entonces, la medida primera del tiempo son los días, después el día es dividido en varias partes (horas, minutos), pero la unidad de medida principal es el día. Después tenemos la semana, el mes y el año, pero todos ellos son conjuntos formados a partir del día. Aquí Aristóteles no hace más que describir como advenía la medida del tiempo en la antigua Grecia y

expone aquello que Heidegger llama las características del concepto común de tiempo, el tiempo que se mide hoy con el reloj, en el tiempo de Aristóteles con la clepsidra, es el tiempo del calendario, es el tiempo con el que nosotros establecemos la fecha, es el tiempo que nos permite vivir, organizar nuestra vida en un cierto modo, saber que ahora en dos horas termina el seminario, etc. Y todo esto es muy útil. Heidegger dice que esto corresponde al concepto vulgar de tiempo y que Aristóteles ha sido quien lo ha expuesto por primera vez de manera definitiva. Esto lo dice al final del capítulo.

> Por eso, lo que comúnmente se dice, se sigue de lo anterior, pues se dice que los asuntos humanos [τὰ ἀνθρώπινα πράγματα– las acciones de los hombres] son un círculo y que hay un círculo en todas las otras cosas que tienen un movimiento natural y están sujetas a generación y destrucción. (Aristóteles, *Física* 1998, 289 [223b24-25])

No sólo asumimos el movimiento circular del sol que dura un día como unidad de medida fundamental, sino que, según Aristóteles –esta es su reflexión–, todos los asuntos humanos (τὰ ἀνθρώπινα πράγματα) tienen recorrido circular, cíclico, esto es, se repiten continuamente. Esta idea de la circularidad venía de la naturaleza: todos los años se alternan las estaciones, primavera, verano, otoño e invierno, y con el alternarse de las estaciones que se repite todos los años, se repiten una gran cantidad de fenómenos naturales, las plantas crecen y después mueren y después nacen. La naturaleza tiene un andamiaje circular. Pero, según Aristóteles, los asuntos humanos tienen esta misma circularidad: he aquí la concepción cíclica del tiempo que era propia de los antiguos. Los antiguos sostenían –no sólo Aristóteles, sino también Platón–, que la historia de la civilización se repite continuamente porque periódicamente se verifican catástrofes naturales que destruyen la civilización y, por tanto, comienzan de nuevo de cero. Se llega a un cierto resultado y luego se inicia de nuevo de cero y el mundo continúa desarrollándose según este camino cíclico. Todos estos procesos circulares son, según Aristóteles, una imitación del movimiento circular de los astros. Los cuerpos terrestres imitan los movimientos de los astros a través de estos sucesos de carácter cíclico.

Esta es –vista de modo sintético– la concepción del tiempo que se sigue de la *Física* de Aristóteles, la única obra que Heidegger toma en cuenta para hablar de Aristóteles. Veremos leyendo las otras que Aristóteles dice muchas otras cosas sobre el tiempo que no están mencionadas aquí. Pero incluso considerando sólo la *Física*, hay algunos caracteres del tiempo que Aristóteles pone en claro, como la irreversibilidad y la extaticidad, que Heidegger considera parte de la forma auténtica de la temporalidad y no del

concepto vulgar del tiempo –este último, según Heidegger, es el propuesto por Aristóteles en la *Física*–. Entonces, incluso considerando sólo la *Física*, vemos que la interpretación de Heidegger es parcial, pero no porque no hubiese entendido la postura aristotélica, la había comprendido bien, sólo que desde el punto de vista de su filosofía, algunos conceptos se los apropió y los presentó como su propio modo de concebir el tiempo y dejó a Aristóteles aquellos que se podían más fácilmente juzgar como expresiones del modo vulgar, común, ordinario de entender el tiempo, aun cuando le haya reconocido a Aristóteles el haber inspirado a todos los filósofos posteriores, como San Agustín, Hegel y Bergson.

El tiempo del ser: la *Metafísica* de Aristóteles

Podemos continuar pasando de la lectura de la *Física* a la lectura de otras obras en donde Aristóteles habla del tema. De este modo, hacemos lo que Heidegger no ha hecho, pero que debería haber hecho para exponer de modo completo la posición de Aristóteles.

La obra que querría ver es la *Metafísica*. Naturalmente, en la *Metafísica* cuando se habla del tiempo no se trata de un tiempo específicamente humano, porque en la *Metafísica* el tema no es el hombre sino el ser en cuanto ser, la realidad en su totalidad. Por ello, no es más simplemente el ser de la naturaleza, como es el objeto de la *Física*, y no es todavía el ser puramente humano como encontraremos en la *Ética*, en la *Retórica* y en la *Poética* que leeremos juntos mañana.

Antes de pasar a la posición aristotélica sobre el tiempo en la *Metafísica*, me gustaría leer un pasaje de ella, el libro II. Recuerden que encontramos en la *Física* una concepción de algún modo pesimista del tiempo. Para compensar el pesimismo demostrado en la *Física*, este pasaje de la *Metafísica*, libro II, capítulo 1, muestra cómo Aristóteles, tomando en cuenta otros aspectos y otros fenómenos, tiene en cambio una visión positiva del tiempo. En particular, me refiero a su concepción acerca de la historia de la filosofía. Para Aristóteles, como se puede ver en este pasaje, la historia de la filosofía es fundamentalmente un progreso. Desde los primeros filósofos hasta Platón, incluso hasta su propia filosofía, él no duda en reconocer un progreso. Esto resulta claro para quien lee el primer libro de la *Metafísica*: este es una exposición de toda la filosofía precedente y Aristóteles muestra cómo ellos de modo parcial e incompleto individuaron los cuatro tipos de causa que, según Aristóteles, son el objeto de su *Metafísica*. Luego, en el Libro II hay una explicación del por qué de este progreso.

> El estudio acerca de la Verdad es difícil en cierto sentido, y en cierto sentido, fácil. Prueba de ello es que no es posible ni que alguien la alcance plenamente ni que yerren todos, sino que cada uno logra decir algo acerca de la Naturaleza. (Aristóteles, *Metafísica* 1994, 121 [993a30-993b2])

Es interesante esta identificación de la verdad con la naturaleza. Entonces, el estudio de la verdad es fácil y difícil. Es fácil, porque todos pueden contribuir al conocimiento de la verdad, aunque ninguno la capte de modo completo.

> Y que si bien cada uno en particular contribuye a ella poco o nada, de todos conjuntamente resulta una cierta magnitud. (Aristóteles, *Metafísica* 1994, 121 [993b2-4])

Esto también es interesante y, en cierto sentido, muy moderno. Aristóteles ve la posibilidad de una cooperación entre los filósofos, en la que cada uno hace una pequeña contribución y poniendo juntos todas las contribuciones, se alcanza un resultado de una cierta magnitud.

> Con que, si nos hallamos realmente al respecto como decimos con el refrán "¿quién no atinaría disparando a una puerta?" [yo creo que aquí se refiere al tiro con el arco, porque sería bastante fácil dispararle a una puerta], en este sentido la «verdad» es fácil; pero el hecho de alcanzarla en su conjunto, sin ser capaces de «alcanzar» una parte «de ella», pone de manifiesto la dificultad de la misma. Y posiblemente, puesto que la dificultad es de dos tipos, la causa de ésta no está en las cosas, sino en nosotros mismos. En efecto, como los ojos del murciélago respecto de la luz del día, así se comporta el entendimiento de nuestra alma respecto de las cosas que, por naturaleza, son las más evidentes de todas. (Aristóteles, *Metafísica* 1994, 121-122 [993b6-11])

Esta es una célebre doctrina de Aristóteles: existen verdades que son por sí mismas las más claras y excelsas, pero son difíciles de conocer para nosotros, para nuestro intelecto, porque nuestro intelecto es como los ojos del murciélago que ven sólo en la oscuridad y no ven a la luz del día. En el momento donde se debería ver más claro, nuestro intelecto ve en modo oscuro. Y luego viene el pasaje que quería señalarles:

> Por otro parte, es justo estar agradecidos no solamente a aquellos cuyas opiniones uno está dispuesto a compartir, sino también a aquellos que han hablado más superficialmente [Esta es una actitud que hoy sería juzgada como *politically correct*: estar agradecidos incluso a quienes confrontamos]. Éstos también, desde luego,

> contribuyeron en algo, puesto que ejercitaron nuestra capacidad intelectual. En efecto, si no hubiera existido Timoteo, careceríamos de muchas melodías [se refiere evidentemente a la historia de la música, donde Timoteo fue el primero en introducir ciertas melodías]. Y si no hubiera existido Frinis, Timoteo no habría surgido [por tanto, Frinis era anterior a Timoteo y preparó, de algún modo, la contribución de Timoteo]. Y del mismo modo ocurre con los que han hablado acerca de la Verdad: de unos hemos recibido ciertas opiniones, y otros fueron causa de que surgieran aquéllos. (Aristóteles, *Metafísica* 1994, 122 [993b11-19])

De algunos filósofos tomamos opiniones, de otros no tomamos nada, pero ayudaron igualmente aportaron algo positivo, porque ayudaron a aquellos de los que tomamos opiniones. Por tanto, aquí hay una visión positiva, más aún, optimista de la historia de la filosofía como un trabajo colectivo de contribuciones que, puestas en común, ayudan a conocer la verdad. Esta página es señalada por un gran especialista de la filosofía antigua, Rodolfo Mondolfo, que luego de enseñar en muchos años en las Universidades de Padua y Bolonia, tuvo que dejar Italia, por las leyes que perseguían a los hebreos (Mondolfo era hebreo) y encontró hospitalidad en Argentina, en Tucumán y publicó algunos de sus obras más importantes primero en Argentina y luego en ediciones italianas. Mondolfo sostenía en su libro *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua* (1979) que, contrariamente a la tesis de los filósofos modernos según la cual los antiguos griegos no tenían la idea del progreso, había una idea del progreso y citó este pasaje de Aristóteles, además del primer libro de la *Metafísica*, para mostrar que según Aristóteles en la historia de la cultura, la ciencia y la filosofía, había efectivamente un progreso. Entonces los griegos también tenían una idea del progreso. Pero esto es una especie de paréntesis para completar lo que dijimos a propósito de la *Física*.

Ahora, les propongo recorrer la concepción del tiempo en la *Metafísica*. Señalaremos algunos lugares, no todos. Algunos los señalaré sumariamente.

El primero se encuentra en el IV libro, precisamente en la célebre formulación del principio de no contradicción. Tengan presente el principio de no contradicción: es imposible que al mismo objeto pertenezcan atributos opuestos, al mismo tiempo y en cuanto al mismo aspecto. “Al mismo tiempo”, “contemporáneamente”, en griego, ἅμα. Es posible que un mismo objeto tenga atributos opuestos en tiempos diversos y con esta doctrina Aristóteles salvaba la posibilidad del cambio, que había sido negada por Parménides y el eleatismo. Para Parménides, como todos saben, el ser no puede cambiar. No puede ser diverso a lo que era antes, porque antes era ser y después

también. Para Aristóteles, en cambio, es posible el cambio. Es posible que el mismo objeto tenga atributos diversos e incluso opuestos a condición que advenga bajo diversos aspectos y en diversos momentos. Esto es importante porque muchos confunden el principio de no contradicción de Aristóteles con el principio de identidad. El principio de identidad afirma simplemente que toda cosa es idéntica a sí misma. Se puede escribir A=A. Como mostró Hegel en su crítica al principio de identidad, esta es simplemente una tautología, esto es, un discurso que repite la misma cosa sin decir nada de nuevo. Esto no es el principio de no contradicción. El principio de no contradicción no se limita a afirmar la identidad de una cosa, sino que admite también la posibilidad de que una misma cosa tenga atributos diversos o incluso opuestos, mientras que sea en aspectos diversos o en tiempos diferentes. Se puede perfectamente decir que Sócrates está de pie o sentado, mientras que no sea al mismo tiempo, porque primero está sentado, luego se para, o se puede decir que los Etíopes son negros, pero también blancos porque tienen negra la piel, pero blancos los dientes. Son dos aspectos diversos. Sólo quería resaltar que la referencia al tiempo entra en la formulación del principio de no contradicción, esto es, en uno de los momentos más centrales de la filosofía de Aristóteles.

La formulación aristotélica del principio de no contradicción será criticada por Kant. Kant critica precisamente esta referencia al tiempo, porque según él el principio de no contradicción es el principio de los juicios analíticos, que no hacen ninguna referencia a la experiencia. Entonces, en el principio de no contradicción no debe entrar ninguna referencia al tiempo. Evidentemente, Kant comprende el principio de no contradicción como el principio de identidad. El principio de identidad no tiene necesidad de hacer referencia al tiempo, pero el principio de no contradicción no es para Aristóteles un juicio analítico, no es el principio de los juicios analíticos, es el principio de todos los tipos de juicios, sea analíticos como sintéticos, por ello debe mantener una referencia al tiempo. Aquí el tiempo desenvuelve una función valiosa para la *Metafísica* de Aristóteles, porque, por un lado, salva el devenir de la contradicción a la que lo había condenado Parménides y, por el otro, afirma igualmente la imposibilidad de la contradicción, donde por contradicción se entiende la co-presencia de atributos opuestos en el mismo tiempo.

Otro punto en el que Aristóteles utiliza el tiempo y que es fundamental para su *Metafísica* es a propósito de la substancia, de la οὐσία. Este pasaje es conocido por todos: en el libro VII, uno de los más difíciles y de los más importantes, Aristóteles recuerda que el ser se dice en muchos sentidos, primero de los cuales es la οὐσία, lo que viene comúnmente traducido por substancia. Explica en qué sentido la οὐσία es el primero desde tres puntos

de vista: desde el punto de vista de la noción, del tiempo y del ser. Por tanto, aquí también el tiempo entra en la determinación del primado de la prioridad de la οὐσία, de la substancia con respecto a todo el resto de las categorías, del resto de los sentidos del ser. Estamos aquí en el corazón de la *Metafísica*, porque Aristóteles la concibe como la investigación de las causas primeras del ser en cuanto ser. Pero después de haber declarado que el ser tiene muchos sentidos, busca cuál es el primero, porque las causas del ser serán antes que nada causas del primer sentido del ser.

El primero es la οὐσία. Es primero según la noción, ¿por qué? Porque en todas las otras categorías está incluida una referencia a ella en la definición. Para explicar qué es una cualidad, qué es una relación, qué es una cantidad debo siempre hacer referencia a la substancia. Este es un primer sentido en el que la substancia precede a las demás categorías. Otro es desde el punto de vista del tiempo. Las otras categorías, los otros significados del ser no pueden existir si primero no hay una substancia. La substancia precede incluso cronológicamente las otras categorías. Esta prioridad en el tiempo coincide, según Aristóteles, con la prioridad en el ser. Dice que la substancia es primera en cuanto al tiempo, porque es separable, puede estar incluso sin una determinada cualidad. Por ejemplo, Sócrates es joven, cuando era joven tenía cabellos, ahora que está viejo ya no tiene, pero Sócrates es siempre Sócrates, aunque pierda una cierta cualidad continúa existiendo como una substancia. Entonces, la substancia es separable de las otras cualidades. Como ven, aquí la anterioridad en el tiempo es una misma anterioridad con la del ser y con la de la naturaleza. Por esto, también a propósito de la prioridad de la substancia, el tiempo juega un papel esencial.

Pero el punto en el que se muestra toda la eficacia de la función del tiempo es en la doctrina de la potencia y del acto. En la explicación de la potencia y del acto Aristóteles dice que estos dos conceptos no son definibles porque se extienden a todo el ser, mientras que la definición es siempre una delimitación; por tanto, un concepto que se extiende a todo el ser, no puede jamás ser definido, en el sentido propio del término, es decir, delimitado. Sin embargo, las nociones de potencia y acto pueden ser ilustradas a través de ejemplos y los ejemplos que da Aristóteles son famosos: en potencia está la semilla, en acto, la planta. La semilla puede volverse una planta y es una planta en potencia, porque si no interviene ningún obstáculo –esta es la condición, porque la semilla puede ser destruida y morir–, la semilla contiene ya en sí todas las condiciones necesarias para volverse una planta completa. Por tanto, la semilla es en potencia una planta. Mientras que la planta adulta, completamente desarrollada y que está a su vez en grado de generar semillas, esto es, la planta que da frutos y, por ende, puede

reproducirse, esta está en acto, completa, lo que Aristóteles llama ἐντελέχεια, que quiere decir, la perfección, la obtención del τέλος. El cumplimiento de la perfección. Es claro que la relación entre la potencia y el acto es temporal. Primero está en potencia, luego en acto.

No obstante esta primera explicación del pasaje entre potencia y acto que se desarrolla en el tiempo, en el libro IX de la Metafísica, Aristóteles formula otra célebre doctrina: la prioridad del acto con respecto a la potencia. ¿En qué sentido el acto es anterior a la potencia? Vayamos a leer el libro IX en el capítulo 8. Comencemos por el principio:

> Puesto que ya hemos definido en cuántos sentidos se dice "anterior" [esta es una referencia al libro Δ, donde se tratan los diferentes sentidos de la palabra "anterior"], es evidente que el acto es anterior a la potencia, quiero decir, no solamente a la potencia que ha sido definida como principio capaz de producir el cambio en otro, o «en ello mismo, pero» en tanto que otro, sino, en general, a todo principio capaz de producir el movimiento o capaz de producir el reposo. Y, ciertamente, la Naturaleza pertenece al mismo género que la potencia: es, en efecto, un principio capaz de producir el movimiento, pero no en otro, sino en lo mismo en tanto que lo mismo. Pues bien, el acto es anterior a toda potencia de este tipo en cuanto a la noción y en cuanto a la entidad. En cuanto al tiempo, por lo demás, lo es en cierto sentido, y en cierto sentido, no. (Aristóteles, *Metafísica* 1994, 380-381 [1049b6-13])

El acto es anterior a la potencia en tres modos. Primero, en cuanto a la noción. Para tener la noción de potencia debo tener antes la noción del acto, para poder decir que una cosa está en potencia, tengo que saber antes de qué cosa ella está en potencia. Para decir que la semilla está en potencia para ser un árbol, tengo antes que tener la noción de árbol. Por tanto, desde el punto de vista de la noción, el acto precede a la potencia. Pero incluso desde el punto de vista del ser el acto precede a la potencia. Esto Aristóteles lo explicará en los pasajes que siguen. Ahora, me gustaría centrar la atención en el punto de vista del tiempo, porque en un sentido el acto precede en el tiempo y en otro, no. Esto está explicado un poco más adelante:

> En cuanto al tiempo es anterior en el sentido siguiente: lo actual es anterior tratándose de los mismo en cuanto a la especie, pero no numéricamente [la anterioridad del tiempo es sobre la especie, no sobre el individuo]. Quiero decir esto: que respecto de este individuo humano que ya es en acto, respecto del trigo y respecto de alguien que está actualmente viendo, son, en cuanto al tiempo, anteriores la materia, la semilla y el que es capaz de ver, y estos

últimos son en potencia, pero no en acto, hombre, trigo y alguien que ve. (Aristóteles, Metafísica 1994, 381 [1049b17-23])

Si nosotros consideramos el individuo singular, por ejemplo, la semilla, este individuo humano, el trigo y alguien que ve, es claro que en el individuo primero viene la potencia y luego el acto, por lo que decíamos antes, la semilla está primero en potencia y luego deviene con el tiempo planta en acto.

> Sin embargo, anteriores a éstos en cuanto al tiempo hay otras cosas que son en acto, por las cuales son generados éstos. Y es que lo que es en acto se genera siempre de lo que es en potencia por la acción de algo que es en acto, por ejemplo, un hombre por la acción de un hombre, un músico por la acción de un músico, habiendo siempre algo que produce el inicio del movimiento. Y lo que produce el movimiento está ya en acto. (Aristóteles, *Metafísica* 1994, 381-382 [1049b23-27])

Por tanto, es verdad que en el individuo singular primero viene la potencia y luego el acto, pero la causa que hace pasar al individuo de la potencia al acto es otro individuo de la misma especie, que existe ya en acto. Entonces, para que la semilla se vuelva una planta debe ser generada por una planta precedente de la misma especie y ya en acto. Para que el niño se vuelva un hombre, debe ser generado por otro hombre, por ende, de un individuo de la misma especie que existe ya antes en el tiempo y que ya está en acto. He aquí la explicación de por qué del punto de vista del tiempo, en el individuo singular la potencia precede al acto, pero desde el punto de vista de la especie, el acto precede la potencia.

Esto implica el principio de causa, por el que la generación –el pasaje entre la potencia y el acto–, requiere una causa ya en acto. Entonces, para Aristóteles el acto goza de una superioridad con respecto a la potencia.

En fin, hay un tercer sentido por el que el acto precede a la potencia. Aristóteles dice en griego "en cuanto a la **οὐσία**" y aquí es traducido justamente como "en cuanto a la entidad". Calvo en su traducción de la *Metafísica* decidió traducir el término griego **οὐσία** por "entidad".

> Pero lo es también en cuanto a la entidad. En primer lugar, porque las cosas que son posteriores en cuanto a la generación son anteriores en cuanto a la forma específica, es decir, en cuanto a la entidad (así, el adulto es anterior al niño, y el hombre al esperma: pues lo uno posee ya la forma específica y lo otro, no), y porque todo lo se genera progresa hacia un principio, es decir, hacia un fin (*aquello para lo cual* es, efectivamente principio, y el *aquello para lo cual* de la generación es el fin), y el acto es fin, y la potencia se

> considera tal en función de él […] (Aristóteles, *Metafísica* 1994, 383 [1050a4-10])

Entonces desde el punto de vista de la entidad [οὐσία], el acto precede a la potencia, porque la forma que se realiza en el pasaje de la potencia al acto debe existir ya antes o en el padre, cuando se trata de una generación natural, o en la mente del artista, si se trata de una producción o un objeto artificial. Pero además el acto viene antes en cuanto es el fin y el fin es acto de aquello en vistas de lo cual tiene lugar el proceso. Es una doctrina muy famosa que se presta a muchas discusiones y profundizaciones. Nuestro objetivo aquí no consiste en reconstruir la entera *Metafísica* de Aristóteles, sino de tomar apunte de la función, de la importancia que Aristóteles le atribuye al tiempo a propósito de la relación entre la potencia y el acto.

Al final, hay un último sentido en el que el acto precede a la potencia, que se menciona al final del capítulo 8. Aquí Aristóteles trae como argumento o prueba a favor del primado del acto la existencia de seres, entes eternos que siendo eternos están en acto. Ya sean los cuerpos celestes, que se mueven eternamente, ya sean los motores que son causa del movimiento del cuerpo celeste, son eternos. Tanto los cuerpos celestes como sus motores están en acto y no en potencia. Y como existen desde siempre, eternamente, constituyen una prueba ulterior de la prioridad del acto respecto de la potencia incluso del punto de vista del tiempo.

> Pero es anterior en un sentido más fundamental. Y es que las cosas eternas son, en cuanto a la entidad, anteriores a las cosas corruptibles, y nada que es en potencia es eterno. […] ninguna de las cosas que son incorruptibles en sentido absoluto está en potencia en sentido absoluto. (Nada impide que lo estén en algún aspecto, por ejemplo, en cuanto a la cualidad o al lugar.) Luego todas ellas están en acto. (Aristóteles, *Metafísica* 1994, 385-86 [1050b6-18])

Los cuerpos celestes no están en potencia en el sentido de que se puedan generar o corromper, están en potencia bajo un aspecto particular, el del movimiento local. Moviéndose realizan un pasaje de la potencia al acto, se trata de un aspecto particular.

> Tampoco está en potencia ninguna de las cosas que son necesariamente. (Ciertamente, éstas son las realidades primeras; y, desde luego, si ellas no existieran no existiría nada.). (Aristóteles, *Metafísica* 1994, 386 [1050b18-19])

Entonces, aquí Aristóteles admite las realidades que existen necesariamente y que son primeras incluso en el tiempo, porque si estás no

existiesen, no existiría nada. Tomás de Aquino ve en estas palabras un indicio de que Aristóteles habría admitido la creación: esto no es verdadero, Tomás se equivoca por exceso de amor hacia Aristóteles. Quiere atribuirle a Aristóteles lo que él, como cristiano, considera la verdadera explicación del mundo: la creación. Pero Aristóteles seguramente no admitía la creación, para él el mundo es eterno y el primer motor inmóvil no hace ser el mundo, lo mueve, es causa de movimiento, no es causa del ser. Pero no hay duda que una frase como esta da una impresión de una prioridad total, porque en el momento en el que dice "si ellas no existieran, no existiría nada", quiere decir que estas realidades necesarias son causa de todo, porque sin estas no existiría nada. Y después continúa:

> Y tampoco el movimiento, si es que hay alguno que es eterno. Y si hay algo eternamente movido, no es algo movido conforme a potencia, excepto en tanto que se mueve de un lugar a otro (nada impide que se dé una materia propia de este tipo de movimiento). (Aristóteles, Metafísica 1994, 386 [1050b20-22])

¿Quién es el que se mueve de un lado al otro eternamente? Los astros. Por ende, tienen potencia con respecto a este movimiento. De allí esta explicitación:

> Por eso el sol, los astros y el firmamento entero están eternamente en actividad, y no es de temer que se detengan en algún momento, como temen los filósofos de la naturaleza. (Aristóteles, *Metafísica* 1994, 386 [1050b22-24])

Los filósofos de la naturaleza son los presocráticos que admitían el fin del mundo; por ejemplo, Empédocles pensaba que llegaría el momento en el que la discordia destruiría el mundo entero. Esto para Aristóteles es un temor infundado, no hay que temer la destrucción del mundo, porque el mundo es eterno. Él ve la prueba de esto en el movimiento eterno de los astros que efectivamente se presentan siempre de la misma manera y, por ende, dan la impresión de ser una cosa que siempre ha estado y que siempre anduvo.

Más adelante hay una referencia interesante.

> También las cosas sometidas a cambio –como la tierra y el fuego– imitan a las cosas incorruptibles. (Aristóteles, *Metafísica* 1994, 386 [1050b28-29])

Entonces, hay cosas incorruptibles como el sol y los astros y, además, también cosas corruptibles como la tierra y el fuego –los cuerpos terrestres–,

que en alguna medida participan de la eternidad, no porque sean eternos, sino porque imitan la eternidad a través del ciclo de la generación y la corrupción que se repite continuamente. Por tanto, en uno de los lugares centrales de la *Metafísica* de Aristóteles, donde se afirma el primado del acto con respecto a la potencia, Aristóteles recurre constantemente a la noción de tiempo. Por ende, el tiempo desenvuelve una función constitutiva no sólo en la naturaleza, no solo en la *Física*, sino también en la *Metafísica*, para afirmar el primado de la substancia con respecto a las otras categorías y para afirmar el primado del acto con respecto a la potencia.

En fin, una última doctrina en la que se despliega toda la eficacia del recurso a la noción de tiempo es la famosa doctrina del motor inmóvil expuesta en el libro XII, capítulo sexto y séptimo. Me interesaría en este punto hacer una breve introducción. El libro XII en la historia del aristotelismo, fue considerado el culmen de su entera *Metafísica*. Esto no es verdad, porque los libros de la *Metafísica* son catorce, no doce, por ende, luego del doce vienen otros dos libros, donde no se habla más del motor inmóvil, sino de otras substancias que algunos filósofos consideraban inmóviles: las Ideas, los números y sus principios. ¿Por qué en la historia del aristotelismo el libro doce fue considerado el punto de arribo más alto de la entera *Metafísica*? Porque las obras de Aristóteles fueron publicadas en un medio en el que la filosofía estaba dominada por el problema religioso, teológico. Fueron publicadas en Roma en el primer siglo antes de Cristo y entraron en circulación en el primer siglo después de Cristo. Los primeros comentarios son del primer y segundo siglo d. C.. Todos saben que esa es la época en la que el universo del momento era representado por el Imperio Romano y en el Imperio Romano entran las grandes religiones provenientes del Oriente, por sobre todo, el judaísmo con la diáspora y los hebreos que se instalan en Alejandría de Egipto. En Alejandría se traduce al griego la Biblia hebrea y, por ende, los filósofos griegos descubren por primera vez la Biblia. Pero después entra el Cristianismo y trae consigo una visión del mundo completamente nueva. Junto con el cristianismo entran también otras religiones del Oriente que después decayeron porque no tuvieron el mismo éxito que el Cristianismo –por ejemplo, el mitraísmo–.

Era un momento en el que los filósofos debían confrontarse con las grandes religiones del Oriente. Entonces, el problema religioso se vuelve el problema dominante e incluso los filósofos clásicos como Platón y Aristóteles son interpretados y leídos con una sensibilidad investida por los problemas de tipo religioso. De esta misma sensibilidad nacerá la última gran filosofía de la antigüedad clásica: el neoplatonismo, que es una filosofía profundamente religiosa y que, en mi opinión, fue una filosofía construida como

alternativa al cristianismo, como intento de ofrecer una visión del mundo tan rica y tan potente como era la del cristianismo. Los filósofos del momento, sean cristianos, hebreos o paganos –pero con sensibilidad religiosa, como los neoplatónicos–, buscan en Platón y en Aristóteles sobre todo una teología y creen encontrarla en el libro XII con lo que respecta a Aristóteles.

Así corrió también la fortuna de este libro en el Medioevo, primero entre los musulmanes y después con los cristianos. Los musulmanes ven en el libro XII el culmen de la filosofía de Aristóteles, porque interpretan el motor inmóvil como si fuese Dios, el Dios creador y señor del cielo y de la tierra. Luego, incluso los cristianos, con Alberto Magno y Tomás de Aquino, hacen la misma operación que habían hecho los árabes: buscan usar a Aristóteles como base, como fundamento filosófico, racional, de la visión cristiana, de la teología cristiana. Es curioso el hecho de que todos los comentarios medievales, ya sean musulmanes o cristianos, son hasta el libro XII y no comentan el libro XIII y XIV, porque hablan de cosas geométricas, no de Dios. Esta es claramente una interpretación que se impuso en la tradición, pero no era la intención de Aristóteles. Aristóteles en el libro XII comienza a discutir la existencia de substancias inmóviles y arriba a la conclusión de que existen algunas substancias inmóviles que son los motores de los cielos, pero luego desarrolla en los libros XIII y XIV las otras posibilidades: substancias inmóviles como las Ideas de Platón, los números y los principios de las Ideas y de los números. El problema que le interesa a Aristóteles en este libro no es el problema teológico, no es el problema de Dios, sino el problema general de las substancias inmóviles.

Dicho esto como introducción para establecer la intención genuina del texto aristotélico, vayamos a ver cómo demuestra la existencia de un motor inmóvil. Aquí estamos delante de la demostración que muchos consideraron el núcleo de la famosa primera vía de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios. En realidad, como veremos, el discurso que hace Aristóteles es muy diverso y está ligado a la cosmología, a la astronomía y a la ciencia de su época. Es por esta diversidad que en el discurso que hace Aristóteles sobre el tema, el tiempo juega un papel decisivo.

> Puesto que tres eran las entidades [οὐσίαι, substancias], dos las físicas y una la inmóvil [aquí Aristóteles se refiere a algo que dijo al inicio del libro, donde dice que pueden haber tres géneros de substancias: dos físicas, los cuerpos terrestres y los cuerpos celestes y una inmóvil. Esto no quiere decir que ya considera demostrado el motor inmóvil. Aquí se está refiriendo a substancias inmóviles como eran las Ideas de Platón. Aristóteles está hablando en un ambiente dominado aún por el platonismo y para los platónicos era

descontado que existían substancias inmóviles. Es más, la verdadera realidad, la verdadera entidad para los platónicos son las Ideas que son precisamente inmóviles. En cambio aquí Aristóteles pone en discusión este tópico], acerca de ésta ha de decirse que necesariamente tiene que haber alguna entidad eterna inmóvil [esta es la tesis que él anuncia al comienzo del capítulo y que ahora se propone demostrar]. En efecto, las entidades son las primeras de las cosas que son [en Aristóteles las οὐσίαι, las substancias son las primeras entre las cosas que son, porque la substancia es la primera categoría], y si todas ellas fueran corruptibles, todas las cosas serían corruptibles [si todas las substancias fueran corruptibles, todas las cosas serían corruptibles, porque las cosas que no son substancias, dependen de la substancias; por tanto, corruptibles las substancias, corruptibles todas las cosas]. Ahora bien, es imposible que se generen o destruyan ni el movimiento (pues existe de siempre) ni el tiempo, ya que no podrían existir el antes y el después si no hubiera tiempo. (Aristóteles, *Metafísica* 1994, 482 [1071b3-9])

Si todas las substancias fuesen corruptibles, todas las cosas serían corruptibles. Pero hay cosas no corruptibles. ¿Cuáles son para Aristóteles las cosas que no son corruptibles? El movimiento y el tiempo. ¿Por qué el tiempo y el movimiento no son corruptibles? (Atención, decir que no son corruptibles equivale a decir que son eternos). Por ende, para Aristóteles hay dos cosas eternas: el movimiento y el tiempo. Esto lo explica más ampliamente en el último libro de la *Física*, pero aquí es reasumido y dice:

> […] es imposible que se generen o destruyan ni el movimiento –pues existe de siempre– ni el tiempo (Aristóteles, *Metafísica* 1994, 482 [1071b6-7])

En griego, ἀεί, significa “siempre”, pero también quiere decir “toda vez”, “cada una de las veces”, y creo que aquí Aristóteles lo usa en este sentido que la traducción de Calvo no recoge.

Aquí, en síntesis, tenemos el argumento que es expuesto más ampliamente en el libro VIII de la *Física* que consiste en decir esto: el movimiento no puede corromperse ni generarse. ¿Por qué? Porque si se generase, tendríamos la generación, pero la generación es una forma del movimiento, entonces tendríamos un movimiento antes del movimiento y, si el movimiento se corrompiese, tendríamos la corrupción del movimiento. Pero la corrupción a su vez es una forma de movimiento, por ende, tendríamos un movimiento luego del movimiento. Entonces, retrocediendo hacia atrás o avanzado hacia delante encontramos siempre movimiento. En todo caso, sea en el caso que el movimiento se genere o sea en el caso que se corrompa,

tenemos igualmente movimiento, tenemos siempre movimiento. Entonces, el movimiento es eterno. Pero el tiempo también es eterno:

> […] ya que no podrían existir el antes y el después si no hubiera tiempo. (Aristóteles, *Metafísica* 1994, 482 [1071b8])

Si no hubiese tiempo, no podría existir el antes, porque el antes es tiempo; ni tampoco el después, porque también es tiempo. Por ende, sea antes que el tiempo o después que el tiempo, siempre hay tiempo. Por tanto, el movimiento y el tiempo son eternos.

¿Por qué hace Aristóteles aquí esta argumentación? Porque quiere demostrar que hay una substancia incorruptible. Él ya dijo que si todas las substancias fuesen corruptibles, no habría ninguna cosa incorruptible. Pero existen al menos dos cosas que son incorruptibles –el movimiento y el tiempo–, por ende, deben existir substancias incorruptibles. Entonces, ¿existe el motor inmóvil? No, esto aún no fue demostrado. Estas substancias incorruptibles son las substancias que se mueven por un tiempo eterno, es decir, los cuerpos celestes. En este punto de la argumentación, aún no arribamos al motor inmóvil, arribamos al nivel de los cuerpos celestes, del cielo. Y esto es el pasaje necesario en la demostración aristotélica. La demostración del motor inmóvil pasa necesariamente a través de la demostración de una substancia eternamente en movimiento que es el cielo. De hecho, el motor inmóvil será introducido como causa del movimiento del cielo, no del movimiento en general, sino de aquel movimiento particular, que es el movimiento del cielo. Porque este último es un movimiento eterno y sólo un movimiento eterno tiene necesidad de un motor inmóvil. Veamos por qué:

> Y ciertamente el movimiento es continuo como el tiempo, pues éste o es lo mismo o es una afección del movimiento. (Aristóteles, *Metafísica* 1994, 482 [1071b9-10])

Aquí está siendo retomada la doctrina de la *Física*: el tiempo o es lo mismo que el movimiento como sostenía Platón, o es una afección del movimiento como sostiene Aristóteles, es decir, el número del movimiento, la medida.

> A su vez, no hay ningún movimiento continuo excepto el local y de éste, el circular. (Aristóteles, *Metafísica* 1994, 482-483 [1071b10-11])

El movimiento eterno del que aquí habla Aristóteles es el movimiento circular, es decir, el movimiento de los cielos. Entonces, tengamos bien presente este pasaje: aquí llegamos a demostrar la existencia del movimiento eterno del cielo. Ahora interviene el motor inmóvil.

> Por otra parte, si hubiera algo capaz de mover o de producir, pero que no estuviera actuando, no habría movimiento, puesto que lo que tiene potencia puede no estar actuando. (Aristóteles, *Metafísica* 1994, 483 [1071b12-14])

Aquí se introduce "algo capaz de mover o de producir", en griego dice κινητικόν y ποιητικόν, un principio κινητικόν, capaz de mover, o ποιητικόν, capaz de producir. Esto es lo que después en latín llamaran "causa efficiens", causa eficiente. Pero "si esto no estuviera actuando", es decir, si no estuviese en acto, "no habría movimiento, puesto que lo que tiene potencia puede no estar actuando". Si este principio no estuviera en acto, podría no haber ningún movimiento, porque aquello que está en acto y en potencia puede incluso no ejercitar su capacidad.

> Con que ninguna ventaja obtendríamos con poner entidades eternas, como los que ponen las Formas, si no hay en ellas ningún principio capaz de producir cambios. (Aristóteles, *Metafísica* 1994, 483 [1071b14-16])

No basta poner entidades eternas e inmóviles como las Ideas de Platón, si estas no tienen "en ellas ningún principio capaz de producir cambios". Por tanto, las Ideas de Platón no son capaces de producir movimiento, no son principios activos, no son un κινητικόν y ποιητικόν, una causa eficiente. Son sólo causa ejemplar, una causa formal, pero para explicar el movimiento es necesaria una causa eficiente.

> Pero tampoco sería éste suficiente, ni lo sería tampoco cualquier otra entidad aparte de las Formas, ya que, si no actúa, no habrá movimiento. (Aristóteles, *Metafísica* 1994, 483 [1071b16-17])

Aquí seguramente alude a otras substancias inmóviles admitidas por los platónicos: los números ideales. También estos son inmóviles, pero no son capaces de producir movimiento.

> Más aún, ni tampoco aunque actuara, si su entidad es potencia, pues en tal caso no habría movimiento eterno: en efecto, lo potencial puede no ser. (Aristóteles, *Metafísica* 1994, 483 [1071b17-19])

Aquí recurre a otro principio, que es la platónica "Alma del mundo". Ella posee un principio capaz de actuar y mover, pero puesto que ella misma se mueve, porque es inmanente al mundo y por tanto está involucrada en el movimiento del mundo, está en potencia, no está en acto, porque todo lo que se mueve está en potencia. Entonces, un principio en potencia podría

no pasar al acto, es decir, no mover. Pero si el movimiento del cielo fuese producido por un principio en potencia, en el momento en el que este principio no moviese, el movimiento del cielo se interrumpiría, lo que para Aristóteles es imposible, porque el movimiento eterno es continuo. Por tanto, para explicar un movimiento eterno y continuo, no bastan ni las Ideas, ni los números ideales, ni el alma del mundo, sino que es necesario un principio que esté todo en acto.

> Por consiguiente, ha de haber un principio tal que su entidad sea acto. (Aristóteles, *Metafísica* 1994, 483 [1071b19-20])

He aquí el motor inmóvil. Este es necesario porque debe explicar el movimiento del cielo que es un movimiento eterno. Sólo un movimiento eterno necesita de un motor enteramente en acto, porque es un movimiento incesante. Por tanto, no puede depender de una causa que sea, aun mínimamente, en potencia. Debe tener una causa totalmente en acto y si está totalmente en acto, no puede moverse, esto es, inmóvil. Así es como arriba Aristóteles a la demostración del motor inmóvil: como principio necesario para explicar un movimiento eterno, que es el movimiento de los cielos y que es un pasaje indispensable en la demostración de Aristóteles. Todo esto no se encuentra en la primera vía de Santo Tomás, porque él no admite un movimiento eterno, ni la eternidad del cielo, ni la eternidad del mundo. Entonces, son dos demostraciones completamente diversas. En la de Aristóteles aquí la función decisiva la lleva a cabo la eternidad del movimiento y la eternidad del tiempo. Entonces, el tiempo interviene de manera decisiva, en el momento teológico de la *Metafísica* de Aristóteles.

Debo abrir un paréntesis. Normalmente el motor inmóvil es interpretado como causa final del movimiento del cielo, porque en el capítulo séptimo del libro XII Aristóteles se pregunta de qué modo el motor inmóvil mueve el cielo.

> Ahora bien, de este modo mueven lo deseable y lo inteligible, que mueven sin moverse. (Aristóteles, *Metafísica* 1994, 486 [1072a26-27])

Así responde Aristóteles la pregunta: dice que lo mueve al modo de "lo deseable y lo inteligible", τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητόν, porque "mueven sin moverse", esto es, permaneciendo inmóviles. Sobre la base de esta afirmación, toda la tradición del aristotelismo ha concluido que el motor inmóvil mueve el cielo en cuanto es objeto de deseo por parte del cielo. Y, por ende, lo mueve no como causa eficiente, sino como causa final, como el fin al que el cielo tiende. Y otros intérpretes de la cultura cristiana y musulmana han concluido

que no sólo el cielo, sino también todas las cosas que existen en el universo, tienden hacia Dios, hacia el motor inmóvil, como hacia su fin último. Esta doctrina no es de Aristóteles. Esta doctrina es posible sólo en el interior de una visión creacionista del universo como es la de las grandes religiones: el cristianismo, el judaísmo y el islamismo. Porque si el mundo es creado por Dios, Dios no puede tener otro fin que sí mismo y, por ende, el fin de todas las creaturas es de algún modo constituido por Dios. Esta es una visión monoteísta y creacionista, Aristóteles no era ni lo uno, ni lo otro. Entonces, para Aristóteles no tiene sentido decir que todas las cosas tienden al motor inmóvil. En su obra de biología donde habla de las plantas y los animales, afirma que el fin natural de todo ser viviente es de crecer y desarrollarse, alcanzando su plena madurez y de reproducirse, es decir, generar otro ser similar a sí, asegurando de este modo la eternidad de la especie. Este es el fin natural de las realidades terrestres según Aristóteles. E incluso los cuerpos celestes tienen un fin, que no es el motor inmóvil, porque si el cielo tuviese como fin el motor inmóvil, habría que decir que el cielo no alcanza jamás este fin, porque el cielo continúa a girar eternamente sobre sí. ¿En qué sentido, entonces, realiza su fin? Para realizar su fin debería identificarse con el motor inmóvil, si su fin fuese este. Pero Aristóteles no piensa así. Para él, el fin del cielo es realizar su naturaleza moviéndose eternamente con un movimiento circular sobre sí mismo.

Los que creen que el motor inmóvil es el fin del cielo, han debido recurrir a una interpretación que no se encuentra en Aristóteles y que deriva del platonismo. Estos han introducido entre el cielo y el motor inmóvil el concepto platónico de imitación. La mímesis es un típico concepto platónico. Para Platón todas las cosas sensibles son una imitación de las Ideas. Sobre la base de este concepto, los comentadores de Aristóteles han dicho que el cielo se mueve en círculo, porque el movimiento circular es una imitación de la inmovilidad del motor inmóvil, porque entre todos los tipos de movimiento, el circular es el que imita mejor la inmovilidad, ya que se desenvuelve siempre en el mismo lugar, no cambia de lugar. Piensen en una esfera que gira siempre sobre sí misma, está siempre en el mismo punto y, por ende, se asemeja a la inmovilidad. Este discurso lo encuentran no sólo en todos los comentadores de Aristóteles (Alejandro de Afrodisia, Temistio, etc.), sino también en los comentadores cristianos y árabes, pero en Aristóteles no está. Aristóteles no dice jamás que el cielo imita el motor inmóvil.

Hay un testimonio antiguo muy valioso, que es el de Teofrasto. Este era el discípulo directo de Aristóteles, contemporáneo a Aristóteles. Teofrasto en su *Metafísica,* se pregunta también él de qué modo el motor inmóvil mueve los cielos y hace varias hipótesis. Una de estas dice que capaz por

imitación, como aquellos que ponen lo uno y los números –esto es importantísimo, porque está haciendo referencia a los platónicos de la Academia posteriores a Platón: Espeusipo, Jenócrates habían construido la doctrina de los principios de las Ideas con los números, uno de los cuales era el uno–. Entonces, son los platónicos los que explican el movimiento por medio de la imitación. Esto lo testimonia Teofrasto, no es de Aristóteles.

No obstante, esta interpretación se impuso, la encuentran en todos los manuales –yo también he escrito en mis primeros libros que el cielo imita el motor inmóvil–. Uno de los más grandes comentadores modernos, Sir David Ross, en su magnífico comentario a la *Metafísica* sostiene que el cielo se mueve con el movimiento que más que ningún otro se asemeja a la inmovilidad del motor inmóvil. Esto no se sigue del texto de Aristóteles, en donde dice que el motor inmóvil es causa eficiente. Porque si bastase una causa final, bastaban las Ideas platónicas: la Idea del bien es el fin al que tiende toda la realidad. En cambio, Aristóteles dice que las Ideas no son suficientes, hace falta un principio que mueva, un principio activo, un principio que actúe, que opere, que sea una causa eficiente. La llama ποιητικόν que en latín es *efficiens*.

¿Por qué hago estas aclaraciones? Porque incluso esto muestra la función que tiene el tiempo en la metafísica y teología de Aristóteles: el motor inmóvil, como causa eficiente, causa que precede. Aunque el movimiento de los cielos sea eterno, del punto de vista de la causalidad, depende del motor inmóvil y, por ende, el motor inmóvil tiene un primado ontológico delante del cielo justamente como causa eficiente. El pasaje del capítulo VII en donde lo compara con lo deseable y lo inteligible es sólo una comparación, no es para aplicar literalmente al motor inmóvil: el motor inmóvil no es objeto de deseo por parte del cielo. El motor inmóvil ama, pero se ama a sí mismo, es objeto de amor por parte de sí mismo. En efecto, Aristóteles dice que su actividad es placer:

> De un principio tal penden el Universo y la Naturaleza. Y su actividad es como la más perfecta que nosotros somos capaces de realizar por un breve intervalo de tiempo (él está siempre en tal estado, algo que para nosotros es imposible), pues su actividad es placer [...] (Aristóteles, *Metafísica* 1994, 487 [1072b13–16])

¿Cómo sabe Aristóteles que la actividad del motor inmóvil es placer? Veamos qué es el placer en la *Ética Nicomaquea*. El placer es la satisfacción que uno experimenta cuando realiza una actividad que tiene como fin a sí misma. Cuando realizamos una actividad que tiene como fin a sí misma, quiere decir que la cumplimos por el placer que ella nos provee en su

realización. Por ende, la actividad del motor inmóvil es placer, porque es una actividad que tiene como fin a sí misma. El motor inmóvil mueve porque le da placer mover y no tiene otro fin que este. Cuando Aristóteles dice en un pasaje famoso que mueve como amado, no se refiere al motor inmóvil, sino al objeto del deseo humano.

Luego de establecer que su actividad es el placer, Aristóteles se pregunta: ¿cuál es la actividad que nos produce mayor placer a nosotros? La que es un fin en sí mismo: el pensar. Por tanto, incluso para el motor inmóvil, su actividad que consiste en el placer, es pensar –νόησις–. He aquí el famoso pensamiento del pensamiento, pero es tal en cuanto es placer y es placer en cuanto es una actividad que se tiene a sí misma como fin. La lógica del razonamiento aristotélico es así: primero, establece la necesidad del principio que es todo acto para explicar el movimiento eterno; luego, este acto resulta ser un acto que produce placer, por tanto, es una actividad que tiene como fin a sí misma y siendo tal, nosotros, hombres, nos preguntamos cuál puede ser y lo que nos viene en mente es el pensamiento, porque en base a nuestra experiencia, sabemos que esta es la actividad que nosotros realizamos como un fin en sí mismo. Entonces, es en base a una analogía que Aristóteles atribuye al motor inmóvil el pensamiento para explicar cómo su actividad es placer.

Es una analogía con el pensamiento humano y, como toda analogía, mantiene una diferencia bien precisa entre el pensamiento humano y el divino. Para el hombre este placer es un placer de corta duración, mientras que para el motor inmóvil, que es todo acto y, por ende, está fuera del tiempo, esto es un placer que dura siempre, es eterno. Entonces, la diferencia entre lo humano y lo divino, entre el pensamiento humano y el divino –el motor inmóvil resulta divino porque piensa, ya que si piensa es un viviente y si es eterno, entonces es inmortal; por tanto, es un dios, porque para los griegos los dioses eran vivientes inmortales–. De tal modo, la diferencia entre el pensamiento humano y el divino está, en cierto sentido, determinada por el tiempo: el pensamiento humano logra ser similar al pensamiento divino solo por un breve tiempo, en el momento que acontece la intelección. En el momento en el que el intelecto agente permite al intelecto humano captar su objeto, es decir, entender su objeto, en ese momento se realiza el fin y, consecuentemente, se da el placer para el hombre, pero un placer que dura sólo un momento. Este mismo placer en el dios dura por siempre, es decir, eternamente.

De modo que nuevamente a propósito de la relación entre lo humano y lo divino interviene el tiempo como noción de importancia decisiva en la teología de Aristóteles.

En la aparición del placer dentro la acción propia del motor inmóvil, ¿el placer está siendo una concausa, un complemento necesario de la acción misma?

Esto lo dice Aristóteles en la *Ética nicomaquea*: el placer agrega valor a la actividad que tiene como fin a sí misma y hace un ejemplo bellísimo: como cuando la belleza agrega esplendor a la juventud. La belleza es signo de su juventud. El placer es concausa y al mismo tiempo es el signo que revela la acción perfecta. Cuando se siente placer es signo de que se está realizando una actividad perfecta. Entonces, la verdadera naturaleza de la actividad del motor inmóvil es el pensamiento, pero Aristóteles descubre que es el pensamiento pasando a través del placer como signo. En cuanto es una actividad placentera, es una actividad perfecta como lo es el pensamiento.

¿No sería entonces hedonista la moral de Aristóteles?

¿Qué se entiende por hedonismo? Normalmente se entiende la valorización, la identificación del bien con el placer sensible. Aquí se trata de un placer intelectual que deriva del pensamiento. Se puede también hablar de hedonismo, pero en un sentido diverso al habitual.

¿Existe alguna multivocidad en el término acto? Si entendemos acto como principio del movimiento, pero también lo entendemos como cumplimiento, entonces podemos hablar de más de un sentido.

Evidentemente la noción de acto tiene múltiples significados. Aristóteles habla de un acto primero que es la posesión actual de una capacidad; luego está lo que la escolástica luego llamará acto segundo, que es el ejercicio de la capacidad y este ejercicio puede ser un movimiento, en cuyo caso es un acto imperfecto, o puede ser una actividad que no implique movimiento, como el pensar o el ver, y en este caso es una actividad perfecta, es una perfección. Todos estos sentidos diversos del término acto están distinguidos claramente por Aristóteles. En el motor inmóvil coinciden estos sentidos, porque en él está presente el concepto de acto primero como capacidad de mover, como también el concepto de acto segundo, como ejercicio actual de esta capacidad, osea el concepto de actividad perfecta, porque la actividad con la que se ejerce el movimiento es una actividad perfecta: el pensamiento. Es una actividad que no implica movimiento, es la actividad que en la *Ética Nicomaquea* (Libro VII) Aristóteles llama ἐνέργεια ἀκινησίας (1154b27), la actividad de la inmovilidad.

La doctrina del placer se vuelve una paradoja si consideramos la acción de dar a luz, porque este acto tiene una perfección propia,

pero produce dolor y, por ende, se introduce en un universo que no lo tiene en cuenta.

Este es el problema del mal en el mundo. Aristóteles no tiene la solución para este problema. El dolor del parto es consecuencia del pecado, así le dice Dios a Eva. Lo que se encuentra en Aristóteles es la conciencia de la finitud de las realidades terrestres que están expuestas al deterioro producto del tiempo.

¿Cuál es la diferencia entre las analogías que usa Aristóteles y el concepto de imitación?

En Platón está presente tanto el concepto de imitación y como el de analogía. La más famosa está en la *República*, la analogía entre la idea del bien y el sol: así como el sol es causa de luz y de vida para los seres terrestres, la idea de bien es causa de existencia y conocimiento para las Ideas. Pero en Platón, además de la analogía que es identidad de relación entre términos diversos –la relación que hay entre el sol y las cosas sensibles es idéntica a la relación que hay entre el bien y las Ideas inteligibles–, encontramos el concepto platónico de imitación, donde un término sirve de modelo y otro sirve de copia. Entre el modelo y la copia hay una diferencia ontológica, de grado, de ser. Aristóteles la admite en el mundo físico, como vimos, donde los seres terrestres con sus procesos de carácter físico imitan el movimiento circular de los cielos. Se puede decir que la realidad terrestre es una imitación de la realidad celeste. Pero Aristóteles no dice jamás en ningún lugar que el motor inmóvil es objeto de imitación por parte del cielo. Recurre a la analogía con el hombre en cuanto al pensamiento, pero no en cuanto a los cielos. No dice tampoco que el pensamiento humano es una imitación del pensamiento divino. Es una analogía que mantiene una neta diferencia, una diferencia de tiempo. A propósito de los cielos, Aristóteles no establece ninguna analogía o imitación entre los cielos y el motor inmóvil; y, teniendo en cuenta el testimonio de Teofrasto que nos dice que los platónicos interpretaban de este modo la acción del motor inmóvil, es muy probable que en el transcurrir de los siglos los comentadores intentando reconciliar aristotelismo y platonismo, para construir un sistema del mundo más completo –lo que intentaron los así llamados "medio platónicos" como Plutarco, Alcino y luego los neoplatónicos–, introdujeron el concepto de imitación incluso allí donde él jamás lo había admitido, esto es, entre el cielo y el mundo. Pero permanece una diferencia entre imitación y analogía: en la imitación se intenta asemejarse lo más posible al modelo, mientras que la analogía es identidad de relaciones entre términos diversos.

¿La metafísica de Aristóteles se resuelve en una Metafísica de la identidad?

Si hay un filósofo entre todos los filósofos de todos los tiempos que jamás tuvo una concepción unitaria de la realidad y que jamás buscó reconducir todas las cosas a la identidad, este filósofo es Aristóteles. Aristóteles se distingue de todo el resto de los filósofos justamente porque no quiere reconducir toda la realidad a la identidad. Antes de Aristóteles, este intento fue llevado a cabo por Platón. Platón y sus doctrinas no–escritas traen a colación el Uno. Aristóteles critica estas doctrinas, para él los principios son muchos, las causas son de cuatro clases: hay una primera que es causa material, otra formal, otra eficiente y otra final. Es una visión intrínsecamente pluralista y no es una Metafísica de la identidad, es una Metafísica de la diferencia, de la multiplicidad, de la variedad. Por esto, hoy Aristóteles es recuperado también por el pensamiento posmoderno, por el pensamiento de la diferencia.

¿El motor inmóvil está fuera del cosmos? ¿Cuál es su identidad?

Es difícil responder esta cuestión. En un cierto sentido está fuera, porque todo lo que entra en el cosmos, está sujeto al movimiento; por tanto, él, que es inmóvil, no puede estar en el cosmos. Pero tampoco tiene mucho sentido decir que está fuera, porque para Aristóteles no hay un fuera del mundo. El mundo es finito, es como una enorme esfera que contiene todo lo que existe. Fuera del mundo no existe ningún espacio, ni tiempo. El motor inmóvil no está en el tiempo ni en el espacio, por lo que yo diría que está "fuera", pero usando esta palabra, estamos usando una noción espacial y se puede hablar de "fuera" sólo si hay un espacio, pero fuera del mundo no hay ningún espacio. Por ende, no se puede decir que está "fuera", ni que está "dentro", es otro.

¿Es pertinente decir que es trascendente?

Es trascendente, pero no es una trascendencia física o espacial, es una trascendencia cualitativa, es de cualidad totalmente diversa. Es puro acto. Es un concepto difícil de expresar, que incluso a Aristóteles le resulta difícil explicar. Por ejemplo, en el *De Coelo*, hablando del motor inmóvil lo llama con la expresión τὰ ἐκεῖ, las cosas que están allí, es un adverbio de espacio, esto indicaría más allá del mundo, de la esfera. Pero en la *Metafísica* no usa esta expresión, lo caracteriza como una substancia, cuya esencia es acto, solo acto y todo acto y no contiene en sí nada de potencial y, por ende, nada de material. En este sentido, es totalmente inmaterial.

¿Cómo se establece el contacto entre el motor inmóvil y la realidad?

Este punto no fue clarificado por Aristóteles y es un problema para los comentadores. Algunos, por ejemplo, Fonseca, explican esta influencia mediante el recurso a la relación entre alma y cuerpo. También el alma es inmaterial y, no obstante, mueve el cuerpo. Si yo decido mover el brazo, tomo una decisión con mi alma inmaterial, pero esto produce un efecto material. ¿Cómo es esto posible? Aristóteles no lo explica. No debemos olvidar que el problema del motor inmóvil no es el problema que más le interesa, le dedica poquísimas páginas, estas páginas del libro XII de la *Metafísica* son el único lugar donde Aristóteles habla del motor inmóvil –cuatro o cinco páginas en un corpus de 1500 páginas a doble columna–. Para Aristóteles no es el problema fundamental, se volvió vital luego por la influencia de las grandes religiones. Pero en el tiempo de Aristóteles no era importante. Su actividad filosófica no estaba motivada por un problema teológico, sino de un interés puramente científico: explicar y entender la realidad. Algo puramente cognoscitivo. Del motor inmóvil dice poquísimo, como lo hace con el intelecto agente, por ello no se entiende la relación entre el intelecto agente y el paciente. Y desde hace 2000 años que se discute sin encontrar una solución. Del punto de vista filosófico, uno puede tomarse la libertad de hacer la interpretación que quiera, pero no son de Aristóteles. Desde el punto de vista histórico, no se deben atribuir a Aristóteles cosas que Aristóteles jamás dijo, se debe ser consciente que Aristóteles no es perfecto, no es completo, no dijo todo.

Sin la interpretación influenciada por las religiones monoteístas, ¿sería hoy significativo Aristóteles?

Sería menos significativo, pero igualmente sería importantísimo, porque no hizo sólo la *Metafísica*, hizo también la lógica. Piensen en esta obra maestra que es la lógica, hizo la *Física*, hizo la *Ética*, la *Física*, la *Poética*. Tiene suficiente mérito como para ser significativo. Es verdad que con la *Metafísica* tuvo un éxito enorme que lo volvió el filósofo a confrontar por todos los restantes filósofos. Pero en un cierto sentido, fue también una desventaja para Aristóteles, porque en el interior del cristianismo se volvió Aristóteles para muchos cristianos una suerte de chivo expiatorio. Si alguna vez llegan a leer lo que dice Lutero de Aristóteles… lo insulta del modo más despreciable, porque ve en Aristóteles la causa de la decadencia de la Iglesia, mientras que Aristóteles no tenía ninguna culpa de lo que sucedía en la Iglesia.

También hizo lo mismo Galileo, cuando construyó su teoría…

Galileo tenía mucho respeto por el Aristóteles verdadero. Tenía, en cambio, aversión por los aristotélicos de su tiempo.

Se perdieron muchas obras de Aristóteles, como las 4/5 partes…

Se perdieron algunas, pero no creo que en esa medida. Me parece que las conservadas representan la mejor parte, porque las que se perdieron –las estudie profundamente, porque mi primer libro era acerca de la filosofía perdida del primer Aristóteles, las obras juveniles, los diálogos– lo fueron a causa de la publicación de los tratados. Las primeras comparadas con estos eran de menor valor, los tratados eran mucho más ricos e interesantes; por tanto, se copiaban los tratados y los diálogos se perdieron. La parte más importante, por suerte, se conservó.

EL TIEMPO HUMANO

En la *Física* y la *Metafísica* encontramos la concepción aristotélica del tiempo cósmico y vimos ayer el uso metafísico que Aristóteles hace de la noción de tiempo a propósito del principio de no contradicción, de la prioridad de la substancia, de la prioridad del acto con respecto a la potencia y de la demostración de la existencia de un motor inmóvil. Esta mañana vamos a considerar los textos en los que Aristóteles trata sobre el tiempo humano, el tiempo que se escande en los tres grandes momentos del presente, pasado y futuro.

También bajo este respecto debo señalar la insuficiencia de la interpretación de Heidegger, para quien el concepto aristotélico del tiempo se reduce solamente al presente. Para Heidegger, el tiempo del que habla Aristóteles es esencialmente el tiempo del momento presente, del ahora –**τὸ νῦν**–, y en esto él ve reaparecer el rasgo característico de toda la filosofía griega: la reducción del ser al presente. Mostraré cómo los textos de Aristóteles reflejan que esta lectura es parcial y reductiva, porque no tiene en cuenta las consideraciones aristotélicas del pasado y del futuro que Aristóteles lleva a cabo al tratar el tiempo humano. Debo nuevamente destacar que Heidegger basa su interpretación sólo sobre la *Física* sin tener en cuenta el resto de los textos aristotélicos.

El tiempo humano pasado: *Acerca de la memoria y la reminiscencia* (Tratados breves de historia natural)

Por lo que atañe a la concepción del tiempo pasado, existe un opúsculo de Aristóteles que merece nuestra atención: el *De memoria et reminiscentia*. Este opúsculo es uno de los contenidos en los *Parva Naturalia* que van luego del *De Anima* y que se abocan a tratar diversas funciones y actividades anímicas, entre las cuales se encuentran la memoria y la reminiscencia. Es una obra de dos capítulos, uno trata sobre la memoria y el otro sobre la

reminiscencia. En esta pequeña obra Aristóteles observa, antes que nada, que recordar y rememorar no son lo mismo. Leo las líneas iniciales:

> Acerca de la memoria y del hecho de recordar hay que decir qué es y por qué causa se produce y a qué parte del alma corresponde esta afección, y lo mismo respecto del rememorar [...]. (Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción/Tratados breves de historia natural* 1987, 233 [449b3–4])

Por tanto para Aristóteles son dos actividades diversas recordar y rememorar. En griego son la μνήμη, la memoria, y la ἀνάμνησις, la reminiscencia. Luego continúa diciendo que la μνήμη tiene que ver con el pasado.

> Hay que examinar, por tanto, en primer lugar, qué cosas son recordables, pues a menudo ello produce confusiones. En efecto, no es posible acodarse de lo venidero [del futuro], sino que eso es objeto de una conjetura o de una expectativa [...]. (Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción/Tratados breves de historia natural* 1987, 234 [449b9–11])

Por tanto, el objeto de la memoria es el pasado, mientras que el objeto del futuro es la conjetura o expectativa. El texto griego habla de ἐλπίς, que podría traducirse como esperanza.

> [...] –habría, incluso, una ciencia de la expectativa, según afirman algunos: la adivinación [aunque Aristóteles no comparte esta doctrina]–. Tampoco hay recuerdo del presente, sino sólo percepción; con la percepción, en efecto, no conocemos ni lo venidero ni lo ocurrido, sino sólo lo presente. (Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción/Tratados breves de historia natural* 1987, 234 [449b11–15])

Como pueden notar, Aristóteles está teniendo en cuenta todos los momentos en los que se escande el tiempo: el pasado es objeto de la memoria, el presente de la percepción –αἴσθησις–, y el futuro es objeto de la conjetura o de la expectativa.

"La memoria, por tanto, es cosa de lo ya ocurrido" (Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción/Tratados breves de historia natural* 1987, 234 [449b15]), por ende, la memoria es la facultad del alma que permite conocer el pasado. Veamos cómo la define Aristóteles:

> [...] la memoria no es ni una sensación ni un juicio, sino un estado o afección de uno de los dos cuando ha pasado un tiempo. No hay memoria del ahora en un ahora, como ya se ha dicho, sino que de lo presente hay sensación, de lo venidero expectativa, y de lo

> ocurrido recuerdo. Por ello, todo recuerdo implica un lapso de tiempo, de forma que los animales que perciben el tiempo son los únicos que también recuerdan, y lo hacen con aquello con lo que perciben el tiempo. (Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción/Tratados breves de historia natural* 1987, 235 [449b24–30])

Estamos delante de una observación interesante. La memoria requiere un lapso de tiempo; por ende, sólo poseen memoria los animales capaces de percibir el tiempo. Esto es notorio, porque implica que para Aristóteles la memoria no es algo exclusivo de los seres humanos, ya que la tienen también todos los animales con el sentido del tiempo. Es probable que Aristóteles esté pensando en los animales que revelan comportamientos particularmente complejos –como las abejas o las hormigas, o también como las aves que retornan al lugar de origen–, puesto que todos estos son signos de que tienen memoria. Pero no todos los animales tienen memoria, porque la memoria implica un lapso de tiempo; evidentemente, tienen memoria los animales con percepción del tiempo.

Luego de caracterizar de este modo a la memoria, Aristóteles agrega una observación sobre el valor de la memoria en el proceso cognoscitivo. Para Aristóteles, todo conocimiento comienza con la percepción, o sea, con la experiencia. Desde la experiencia se forman las imágenes, que son indispensables para la formación de los conceptos. No se puede tener el concepto de ninguna cosa, si antes no se tiene una imagen. La facultad para poseer imágenes es la fantasía o la imaginación, pero las imágenes producidas por la fantasía o imaginación son conservadas por la memoria. Por tanto, la memoria, al permitir la conservación de las imágenes, posibilita la formación del concepto.

De allí que todo lo que es en el tiempo, para poder ser pensado, o sea para tener un concepto, debe antes ser memorizado, porque es en el tiempo y, por tanto, requiere una continuidad, una conservación. En efecto, Aristóteles dice lo siguiente:

> Por lo tanto, es otra cuestión por qué causa no es posible pensar nada sin continuidad ni sin tiempo en aquellas cosas que no se hallan en el tiempo. Pero es forzoso la magnitud y el movimiento con lo mismo con lo que conocemos también el tiempo [...]. (Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción/Tratados breves de historia natural* 1987, 237 [450a7–10])

Aquí la atención se dirige a la facultad con la que conocemos el tiempo, la misma con la que conocemos la magnitud y el movimiento. Esta facultad no es un sentido particular, sino el sentido común: esto quiere decir que no

es la vista, ni el oído, ni el olfato, sino más bien otro sentido que Aristóteles llama sentido común –κοινή αἴσθησις–. Este último permite percibir objetos como la magnitud, la grandeza y el movimiento. En efecto, yo percibo el movimiento no sólo con la vista, porque también puedo percibirlo con los ojos cerrados o incluso sin escuchar nada. Es una experiencia que todos hacemos cuando nos trasladamos, por ejemplo, en un auto o en un autobús: mientras dormimos, percibimos igualmente el desplazamiento del vehículo. Según Aristóteles, esto es obra del sentido común, que nos permite percibir también el tiempo. En este opúsculo Aristóteles se preocupa por entender con qué sentido percibimos el tiempo y en qué consiste la percepción del tiempo.

> La memoria, incluso la de las cosas pensables, no se da sin una imagen «y la imagen es una adhesión del sentido común» [la memoria es una conservación de la imagen y las imágenes son un producto del sentido común], de suerte que la memoria pertenecería al entendimiento de forma accidental, pero, de por sí, al sentido primario, por lo cual se da también en otros animales y no sólo en los hombres y en los animales poseedores de opinión e inteligencia. (Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción/Tratados breves de historia natural* 1987, 237 [450a11–16])

Por ende, la percepción del tiempo adviene por medio del sentido común e incluso la memoria es producto del sentido común –en este lugar Aristóteles lo llama "sentido primario"–. Este sentido primario, como aquí lo declara explícitamente, no es una posesión exclusiva de los seres humanos, sino que pertenece también a otros animales. Según Aristóteles, también otros animales tienen opinión –δόξα–, e inteligencia. Creo que aquí el término griego es φρόνησις, que viene de φρήν –mente–, raíz que se usa en el lenguaje moderno de la ciencia, por ejemplo en la palabra esquizofrenia o frenología. De allí que la φρόνησις es el ejercicio de la mente. Por ende, según Aristóteles, no sólo los hombres, sino también otros animales tienen δόξα y φρόνησις. En la civilización hebreo-cristiana se ha perdido un poco está sensibilidad delante de los animales, porque el cristianismo, como también el judaísmo, ponen al hombre en el centro de la realidad, ya que son visiones antropocéntricas. Pero hoy, a través de los movimientos ecologistas, se está recuperando esta mentalidad que los griegos y Aristóteles tenían, según la cual otros animales más allá del hombre tienen inteligencia. Está claro que luego debemos especificar de qué inteligencia se trata, porque evidentemente no es una inteligencia conceptual, aunque sí capaz de una orientación vital.

> En efecto, ni siquiera se da, de hecho, en todos los animales, porque no todos tienen sentido del tiempo [...]. (Aristóteles, *Acerca*

> *de la generación y la corrupción/Tratados breves de historia natural* 1987, 237 [450a18–19])

Entonces, la memoria, como la opinión y la inteligencia, está presente en los animales que tienen sentido del tiempo. De la inteligencia de los animales, Aristóteles habla también en el primer capítulo de la *Metafísica*, donde menciona que algunos animales poseen la φρόνησις, la inteligencia. Más adelante, profundizando la naturaleza de la memoria, Aristóteles dice así:

> El proceso producido [por el sentido común] imprime una suerte de impronta en la sensación como la de quienes sellan con sus anillos [es una impronta, la sensación deja una impronta como la de un anillo sobre la cera y esta es la imagen conservada por la memoria]. (Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción/Tratados breves de historia natural* 1987, 238 [450a30–32])

Como ven, a partir de este primer capítulo del *De Memoria* resulta claro que Aristóteles se plantea el problema de cómo percibimos el pasado, de cual actitud asumimos delante del pasado y lo reconduce a la memoria. Es interesante que afirme en un cierto momento que toda percepción nuestra adviene en el tiempo y que, una vez más, recuerde a la doctrina kantiana del tiempo como forma *a priori* de la experiencia. También para Aristóteles es imposible tener una sensación si no es en el tiempo, por ende, el tiempo necesariamente acompaña toda sensación.

En el segundo capítulo del *De Memoria*, se ocupa de la reminiscencia –ἀνάμνησις–. De nuevo, como al inicio de la obra, Aristóteles repite que no es lo mismo recordar y rememorar, y también repite que la memoria se refiere al pasado. La reminiscencia consiste en recuperar aquello de lo cual se tenía memoria, pero que luego de un tiempo se olvidó.

> El recordar en sí no se produce hasta que haya pasado un tiempo, [...]. Pero, cuando se recupera el conocimiento científico [ἐπιστήμη, el conocimiento racional] o la sensación que antes se tenía o aquello a cuya posesión llamamos «memoria», eso es, precisamente, la reminiscencia de alguna de las cosas mencionadas [...]. (Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción/Tratados breves de historia natural* 1987, 243 [451a29–451b5])

Entonces, la reminiscencia consiste en recuperar un conocimiento que antes se poseía en la memoria, pero que se perdió u olvidó con el pasar del tiempo. Por ello, la reminiscencia, aunque la implique, no es lo mismo que la memoria, ya que sólo podemos rememorar aquellas cosas que hayamos precedentemente poseído con la memoria y que fueron olvidadas por causa

del pasar del tiempo. El texto aristotélico dice: "Cuando se recupera el conocimiento científico o la sensación que antes se tenía", por tanto, estamos hablando de la recuperación de un concepto o de una sensación. De esta diferencia entre reminiscencia y memoria se sigue que, aunque algunos animales además del hombre poseen memoria, sólo el hombre posee reminiscencia. Esta doctrina es sostenida con claridad y precisión por Aristóteles.

¿Por qué existe esta diferencia? En razón del mecanismo propio de la reminiscencia. En efecto, ¿cómo recuperamos las sensaciones olvidadas? A través de procesos que se asemejan mucho a lo que la psicología moderna llamó asociaciones de ideas. Los mecanismos de la reminiscencia son los mecanismos de la asociación de ideas.

> […] cuando rememoramos, nos vemos afectados por algunos de los procesos anteriores al que tratamos de recordar, hasta que experimentamos aquel tras del cual acostumbra a aparecer. Por ello vamos en busca de la secuencia [hay una secuencia, una consecución] tras reflexionar a partir de lo presente o de algo diferente, o de lo semejante u opuesto o próximo. (Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción/Tratados breves de historia natural* 1987, 244–5 [451b16–20])

Las asociaciones de ideas –como ha explicado, por ejemplo, David Hume con las leyes de asociación de sensaciones, o J. S. Mill, o incluso la psicología contemporánea–, acontecen o por semejanza, o por contrariedad, o por contigüidad. Podemos ver que ya estaban presentes en Aristóteles las leyes de asociación de ideas luego expuestas por la filosofía y la psicología moderna. Aristóteles nos trae algunos ejemplos: "[…] se pasa rápidamente de una cosa a otra, como por ejemplo, de «leche» a «blanco», de «blanco» a «niebla» y de ésta a « húmedo» […]" (Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción/Tratados breves de historia natural* 1987, 247 [452a14–16]). Estas son formas de asociación por semejanza que Aristóteles está citando como ejemplos de reminiscencia.

> Pero lo más importante es la necesidad de entrar en conocimiento del tiempo, bien en unidades de medida o bien de forma indeterminada. Debe, por tanto, haber algo con lo que se distinga el tiempo más largo y el más corto y es verosímil que se haga de igual forma que con las dimensiones. (Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción/Tratados breves de historia natural* 1987, 250 [452b7–9])

Todo este proceso de reminiscencia, de recuerdo, tiene que ver con el tiempo, con la capacidad de percibir o de manipular de algún modo el

tiempo, un poco más largo, un poco más corto. La reminiscencia es la facultad con la que el hombre manifiesta que sabe utilizar el tiempo, que sabe moverse en el interior del tiempo. Aristóteles concluye:

> Se diferencia la reminiscencia de la memoria no sólo en relación con el tiempo, sino porque muchos de los demás animales participan de la facultad de recordar, pero, por así decirlo, de la de practicar la reminiscencia ninguno de los animales conocidos, fuera del hombre [el único animal capaz de practicar la reminiscencia es, según Aristóteles, el hombre]. La causa es que la reminiscencia es como una especie de inferencia [συλλογισμός, i.e. un razonamiento, porque consiste en establecer una consecución de conceptos o imágenes bajo la finalidad de recuperar la que se olvidó]. (Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción/Tratados breves de historia natural* 1987, 252–3 [453a6–10])

Por esta razón sólo el hombre es capaz de rememorar, porque la construcción de un silogismo –inferencia– es propia sólo del hombre. Aristóteles le reconoció a otros animales la opinión, la memoria e incluso la inteligencia, φρόνησις, pero en el momento que hay que hacer una inferencia, un συλλογισμός, esto para él es propio sólo del hombre. Atendiendo a este texto, se puede decir que Aristóteles manifiesta la efectiva capacidad de tratar y profundizar el aspecto humano del tiempo. Este tiempo humano no es más el tiempo cósmico, tampoco el tiempo de la metafísica que establece la prioridad de la substancia sobre las categorías o del acto por sobre la potencia, del pensamiento divino sobre el humano; lo que está describiendo es propiamente el tiempo humano, el tiempo del que el hombre tiene percepción a través del sentido común, del que tiene recuerdo a través de la memoria y que es capaz de recuperarlo a través de esta inferencia que llama reminiscencia.

Hasta aquí la referencia aristotélica al tiempo pasado. Veamos ahora el tiempo presente y futuro vivido desde el punto de vista del hombre, desde la perspectiva humana. Un tema obliterado por Heidegger, aunque fuese fundamental para la elaboración de una imagen integral de la consideración aristotélica del tiempo.

El tiempo humano presente y futuro: la *Ética Nicomaquea*

El tiempo presente y futuro son el tiempo de la πρᾶξις, por ello la *Ética Nicomaquea*, como primer tratado en el que expone su filosofía práctica, es la obra en la que Aristóteles trata este tema. La concepción de la acción

humana que presenta en la *Ética* muestra con claridad qué tipo de atención dirige al futuro, i.e. a la relación entre el presente y el futuro, porque la πρᾶξις es un acto que se desenvuelve en el presente, pero presupone algo que la precede, la elección –προαίρεσις–, que en la palabra contiene una referencia al "antes" –"προ"–, porque la elección que se realiza antes de la acción. Primero decido, luego actúo. La acción, aunque se desenvuelva en el presente, está siempre orientada hacia un fin: la característica de la acción humana (para Aristóteles, sólo el hombre es sujeto de acción, πρᾶξις; el comportamiento de los animales no es πρᾶξις, sino movimiento, porque en el animal no hay elección) es que se dirige a un fin, i.e. al futuro, lo que Heidegger llamaría proyecto, lo que se yecta delante. El carácter finalístico de la doctrina aristotélica de la πρᾶξις domina toda la *Ética Nicomaquea* desde el inicio hasta el final.

> Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección [todas actividades típicamente humanas] parecen tender a algún bien [el bien se identifica en Aristóteles con el fin]; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden [esta era una tesis de un científico contemporáneo a Aristóteles, Eudoxio de Cnido, el cual afirmaba que el bien era aquello a lo cual todas las cosas tienden]. Sin embargo es evidente que hay algunas diferencias entre los fines, pues unos son actividades y los otros obras aparte de las actividades [es la distinción famosa de Aristóteles entre πρᾶξις y ποίησις: la πρᾶξις tiene el fin en sí misma y, por tanto, es la acción; en cambio, la ποίησις tiene el fin fuera de sí, i.e. en el producto. Cuando el arquitecto construye una casa, su fin es construir un objeto diverso de su construir, mientras que al pensar, el hombre realiza una acción cuyo fin está en sí misma. Por tanto, hay diversos tipos de fines]; en los casos en que hay algunos fines aparte de las acciones, las obras son naturalmente preferibles a las actividades. Pero como hay muchas acciones, artes y ciencias, muchos son también los fines […]. (Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1998, 131 [1094a1–8])

Entonces, toda acción humana tiende a un fin, pero los fines son muchos. Vean como Aristóteles insiste continuamente en la multiplicidad; justamente en la *Ética Nicomáquea* se encuentra la crítica a la doctrina platónica del bien, cuyo comienzo dice así: "esta investigación nos resulta difícil por ser amigos nuestros los que han introducido las Ideas" (Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1998, 137 [1096a12–13]) –διὰ τὸ φίλους ἄνδρας–, son amigos, porque eran Platón y sus discípulos de la Academia. Con todo, la verdad es aún más amiga. Recuerden la frase latina: *amicus Plato, sed magis amica veritas*. Somos amigos y nos apreciamos, pero más amamos la verdad; por

ende, donde la doctrina no parezca acercarse a la verdad, nosotros debemos criticar esta doctrina. ¿Y cuál es la doctrina platónica criticada por Aristóteles? La que reconduce al bien a una única Idea, a la Idea del Bien. Esto, según Aristóteles, está equivocado, porque los bienes son múltiples, no hay un único bien, hay muchos, tantos como los fines.

Pero muchos no significa desordenados, i.e. privados de alguna conexión, de alguna unidad, porque algunos fines son amados en cuanto medios para alcanzar otros fines. Por tanto, entre los fines hay un orden de prioridad, de forma que algunos son medios en vistas de otros. Esto para Aristóteles significa que debe haber un fin que ya no sea un medio en vistas de otro, sino un fin en sí mismo. No se puede ir hasta el infinito en la serie de los fines referidos al futuro, como tampoco se lo puede en la serie de motores inmóviles, porque si no hubiese un fin último en vistas del cual los hombres persiguen el resto de los fines, la acción humana, en definitiva, no tendría ningún fin, sería insensata, i.e. sin ningún sentido. Por tanto, tiene que haber un fin último, que para Aristóteles es el bien humano, no la Idea del Bien platónica. La diferencia que distingue el bien humano del que habla Aristóteles de la Idea del Bien platónica consiste en que el bien humano tiene que ser practicable –πρακτόν–, i.e. realizable por medio de una acción o por una serie de acciones, mientras que la Idea del Bien platónica no es practicable, no es πρακτόν (Hago un breve paréntesis: esta concepción es una de las ideas de las que me sirvo para sostener que el motor inmóvil no es el fin del cielo, porque no es un fin πρακτόν, el fin del cielo es el bien del cielo, i.e. la plena realización de su naturaleza que se manifiesta en su movimiento eterno).

Volvamos a la *Ética*, a las acciones humanas. Este fin último, este bien humano del que todo el resto son medios, según Aristóteles, –aunque se está refiriendo a una opinión común compartida por todos–, no puede ser otro que la felicidad. Y sobre esto todos están de acuerdo, todos admiten que la felicidad es el fin último en vistas del cual los hombres viven. Entonces, toda la ética aristotélica se concentra sobre este problema: todos dicen que el fin último es la felicidad, entonces veamos en qué consiste la felicidad, qué es la felicidad, porque en este punto están las diferencias. En efecto, algunos identifican la felicidad con el placer, otros con el poder, otros con el conocimiento. Aquí encontramos los tres tipos de vida –βίοι (Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1998, 136 [1095b15])–, doctrina cuyo origen no era aristotélico, sino que constituía el patrimonio de la ética común del tiempo de los antiguos griegos. En su tiempo, había quienes, por ejemplo los Cirenaicos, decían que la felicidad consistía en el placer; otros decían que la felicidad consistía en el poder, en el mando (hay muchos aún hoy que piensan así); finalmente hay una pequeña minoría que cree que consiste en la θεωρία, habitualmente traducida

como contemplación. No comparto completamente esta traducción, porque hace referencia al cristianismo, al ideal de *vita contemplativa*. En el cristianismo es posible la contemplación, porque hay un objeto a contemplar, i.e. Dios, mientras que en la visión de Aristóteles no se trata de contemplar a Dios, sino de investigar el conocimiento, el mayor conocimiento posible. Esto último es la θεωρία, el conocimiento como fin en sí mismo.

Es interesante que a cada una de estas tres concepciones de la felicidad (el placer, el poder y la teoría) le corresponde un tipo de vida –βίος–. El βίος ἀπολαυστικός es la vida dedicada al placer, es la vida que llevan los que buscan sólo el placer, porque piensan que la felicidad se identifica con el placer. El segundo género de vida, el βίος πολιτικὸς, es la carrera política de aquellos que se dedican durante toda la vida a la política, lo que quiere decir que tienen como fin último el poder. El βίος θεωρητικός es la vida consagrada a la θεωρία, a la pura investigación, al puro conocimiento. Es interesante esta idea, incluso en relación con nuestra investigación sobre el tiempo, porque muestra que para Aristóteles cada fin caracteriza todo un género de vida y la vida se despliega, se desarrolla en el tiempo. Por tanto, el fin no sólo se coloca en el futuro. Notemos la atención que Aristóteles tiene por el futuro, un futuro que reasume en sí la entera vida de un hombre. Más adelante, hay un pasaje donde Aristóteles afirma que la felicidad no puede durar sólo un momento, un instante, uno puede ser feliz si fue feliz la vida entera y cita el conocido proverbio "una golondrina no hace verano", y así un momento de felicidad no constituye la felicidad. De esto deriva una consecuencia un poco triste: uno puede decir que fue feliz sólo al final de su vida, cuando puede considerar su vida entera, porque antes de llegar al final, nadie puede estar seguro de ser feliz, incluso la persona más feliz del mundo puede al día siguiente padecer una de las desgracias más grandes y perder completamente su felicidad. Esto muestra cuánta importancia tiene la consideración del tiempo en el concepto de felicidad.

Naturalmente en la *Ética Nicomáquea* Aristóteles explica cuál es su concepción de la felicidad, así que la resumo brevemente. Para él la felicidad es el desarrollo óptimo de la función más propia del hombre. Como un gran flautista se realiza a sí mismo cuando toca bien la flauta, como un gran escultor se realiza a sí mismo, es feliz, cuando realiza un bella estatua –por tanto hay una función propia de quien toca la flauta y una función propia del escultor–, hay también un modo excelente de desenvolver la función propia del hombre. La función propia es llamada por Aristóteles ἔργον; el modo excelente de desarrollar la función es llamado ἀρετή –virtud–, que no es sólo la virtud en sentido moral, como decimos nosotros, o sea, lo opuesto al vicio, es la virtud como excelencia. Por ende, se puede decir que un gran

artista o atleta posee la virtud cuando realiza su función de modo excelente. Hoy en día, especialmente en los países de lengua inglesa, se adquirió la costumbre de no traducir ἀρετή con la palabra virtud ("virtue"), sino con la palabra "excellence", perfección. Y por tanto la felicidad consiste en ejercer la función propia según su modo excelente, pero tiene que durar una vida entera. Les cito el famoso pasaje de Aristóteles donde lo dice:

> Decir que la felicidad es lo mejor, parece ser algo unánimemente reconocido [todos están de acuerdo en reconocer que la felicidad es el bien, la mejor cosa], pero, con todo, es deseable exponer aún con más claridad lo que es. Acaso se conseguiría esto si se lograra captar la función del hombre [cuál es la función propia del hombre]. En efecto, como en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artesano y en general de los que realizan alguna función o actividad parece que lo bueno y el bien están en la función, así también ocurre, sin duda, en el caso del hombre, si hay alguna función que le es propia. (Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1998, 143 [1097b22–28])

Entonces, tal como la felicidad del escultor está en realizar su función de escultor, asimismo la felicidad del hombre está en realizar la función propia del hombre.

> Si, entonces, la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista, y así en todo añadiéndose a la obra la excelencia queda la virtud (pues es propio de un citarista tocar la cítara y del buen citarista tocarla bien), siendo estos así, decimos que la función del hombre es una cierta vida [no una acción singular, sino una vida entera] y esta es una actividad del alma y unas acciones razonables [...] y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera. Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante (bastan) para ser venturoso y feliz. (Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1998, 144 [1098a7–20])

No basta ni un solo día ni un solo instante para ser verdaderamente feliz, es necesaria una vida entera, lo que es muy difícil, pero es la verdadera felicidad. Sin embargo, nosotros no tenemos que discutir la ética de Aristóteles, sino su concepción del tiempo. Abordé estas páginas para mostrar cómo el tiempo está a la obra incluso en la ética, i.e. en la concepción de la felicidad.

La función del tiempo se muestra en toda su importancia también en otros pasajes de la *Ética Nicomaquea*, como el libro III, donde Aristóteles trata especialmente sobre la elección –προαίρεσις–. Luego de haber afirmado que todas las acciones tienden a un fin y que, por tanto, la voluntad del hombre está siempre dirigida al futuro, i.e. a algo que todavía tiene que ser realizado, observa Aristóteles que para alcanzar un determinado fin es necesario elegir los medios más idóneos, o sea, individuar las acciones que deben realizarse o que deben evitarse, si se quiere alcanzar un cierto fin. Es el acto a través del que nosotros decidimos cuales acciones realizar y, por ende, un acto que ya no tiene que ver con los fines, sino con los medios. Sobre los fines ya hay una capacidad humana que es la voluntad –lo que Aristóteles llama la βούλησις, no confundir con βούλευσις, que es la deliberación–. La voluntad está dirigida hacia el fin, pero para realizar el fin es necesario individuar los medios idóneos, i.e. las acciones que conducen al fin, y esto es obra de la elección –προαίρεσις–. La voluntad algunas veces es llamada por Aristóteles deseo –ὄρεξις–, refiriéndose a toda forma de tendencia, que cuando tiene como fin algo sensible es simplemente deseo sensible, pero cuando tiene como objeto un bien universal es, en cambio, voluntad. Prescindamos por el momento de la distinción entre voluntad y deseo.

> Por otra parte, el deseo se refiere más bien al fin, la elección a los medios conducentes al fin: así deseamos estar sanos, pero elegimos los medios mediante los cuales podemos alcanzar la salud, y deseamos ser felices y así lo decimos, pero no podemos decir que elegimos «serlo», porque la elección en general parece referirse a cosas que dependen de nosotros. (Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1998, 186 [1111b26–30])

El deseo tiende a la felicidad, la elección –προαίρεσις– no tiende a la felicidad, nosotros no elegimos la felicidad, nosotros deseamos la felicidad. No tiene sentido decir que elegimos la felicidad, porque podemos elegir sólo las cosas que dependen de nosotros, mientras que la felicidad no siempre depende de nosotros. Aristóteles pone muchas condiciones para la realización de la felicidad, porque era muy realista, y hay muchas condiciones que no dependen de nosotros. Por ejemplo, la salud, sin la cual no se puede ser feliz; un mínimo de riqueza, de disponibilidad de recursos, que es un bien externo; algunos buenos amigos que nos quieran y que nosotros podamos querer, esto tampoco depende de nosotros; una buena familia, buenos hijos, porque no siempre son como nosotros queremos que sean; la belleza, porque Aristóteles era griego y ellos le daban mucha importancia a este aspecto, entonces se necesita una cierta belleza para ser feliz –Aristóteles está

hablando de un cierto aspecto que no sea repugnante, porque es difícil que alguien repugnante llegue a ser feliz–. Por ende, hay muchas condiciones externas que hacen que la felicidad no pueda depender de nosotros.

Sobre esto ha escrito un bellísimo libro Martha Nussbaum, *The fragility of goodness* [La fragilidad del bien] (2001). El bien es frágil, porque está expuesto a muchos riesgos. Una de las condiciones para la felicidad, agrega Aristóteles, es la buena suerte – εὐτυχία– y ella no depende de nosotros. Cuestiones de buena suerte son, por ejemplo, encontrar la persona apropiada para formar una familia. Y esta, como muestra bien Nussbaum, es la diferencia entre la ética de Aristóteles y la de otros filósofos, como Platón o los estoicos, según los cuales la felicidad depende enteramente de nosotros, lo que significa que el hombre es dueño de su felicidad, es autosuficiente. Según Aristóteles, el hombre no es autosuficiente, es dependiente de condiciones externas, pero naturalmente sin su libre elección, sin su empeño, no se alcanza la felicidad. He aquí la importancia de la προαίρεσις, la elección, para elegir los medios justos que alcancen la felicidad. Y los medios son realidades que dependen de nosotros: yo puedo elegir hacer una cosa, sólo si esta depende de mí, porque yo no puedo elegir ser el presidente de EE.UU., como si dependiese sólo de mí, por ello, este no es un objeto de elección, sino de deseo.

Veamos la conclusión del capítulo sobre la προαίρεσις:

> Pues la elección va acompañada de razón y reflexión, y hasta su mismo nombre parece sugerir que es algo elegido antes que otras cosas. (Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1998, 187 [1112a15–17])

Se puede ver que aquí Aristóteles mismo se detiene sobre la palabra προαίρεσις, compuesta por el prefijo προ, que significa antes; por ende, la προαίρεσις es un acto que se da antes de otras cosas. Incluso en la προαίρεσις entra la dimensión del tiempo, del "antes".

¿Qué tipo de necesidad hay en la elección y la felicidad?

La elección es condición necesaria pero no suficiente para la felicidad. Si el hombre no desarrolla su esencia a través de la acción, no podrá jamás ser feliz, aunque no es suficiente, porque requiere de otras cosas. El hombre puede actuar en contra de su propia esencia: esta es la libertad que distingue la acción humana de la del resto de los animales. El hombre tiene la posibilidad de elegir y, por tanto, tiene un margen de posibilidad. Por otro lado, la felicidad es objeto de deseo necesariamente y no de elección, en cambio sólo los medios son objeto de la προαίρεσις.

El capítulo siguiente del libro III es igualmente interesante para nuestro análisis, porque trata sobre la deliberación, la βούλευσις, i.e. el proceso a través del que se llega a la προαίρεσις. Aquí es importante la distinción que hace Aristóteles, porque está siempre basada sobre el tiempo. Leamos el inicio del tercer capítulo:

> ¿Deliberamos sobre todas las cosas y todo es objeto de deliberación, o sobre algunas cosas no es posible la deliberación? Quizá deba llamarse objeto de deliberación no aquello sobre lo cual podría deliberar un necio o un loco, sino aquello sobre lo que deliberaría un hombre de sano juicio. En efecto, nadie delibera sobre lo eterno, por ejemplo, sobre el cosmos, o sobre la diagonal y el lado, que son inconmensurables; ni sobre las cosas que están en movimiento, pero que ocurren siempre de la misma manera, o por necesidad, o por naturaleza o por cualquier otra causa, por ejemplo, sobre los solsticios y salidas de los astros; ni sobre las cosas que ocurren ya de una manera ya de otra, por ejemplo, sobre las sequías y las lluvias; ni sobre lo que sucede por azar, por ejemplo, sobre el hallazgo de un tesoro. Tampoco deliberamos sobre todos los asuntos humanos, por ejemplo, ningún lacedemonio delibera sobre cómo los escitas estarán mejor gobernados, pues ninguna de estas cosas podrían ocurrir por nuestra intervención. (Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1998, 187–8 [1112a18–30])

Por ende, la deliberación no tiene por objeto ni las cosas eternas, ni las realidades naturales, ni las cosas que no dependen de nosotros. Es un acto específicamente humano que se refiere a las cosas que dependen del hombre. Esta distinción entre las cosas necesarias y las que dependen del hombre será retomada por muchos filósofos modernos, por ejemplo Kant, cuando habla del reino de la naturaleza y el reino de la libertad, que son dos mundos diversos. El mundo donde se ejerce la acción humana es el mundo de la libertad, no es el mundo de la naturaleza. Incluso Marx distinguirá el reino de la necesidad del reino de la libertad, pero es a propósito de la doctrina de la deliberación de Aristóteles que se introduce por primera vez en la filosofía esta distinción.

> Deliberamos, entonces, sobre lo que está en nuestro poder y es realizable, y eso es lo que resta por mencionar. En efecto, se consideran como causas la naturaleza, la necesidad y el azar, la inteligencia y todo lo que depende del hombre [todos los posibles tipos de causa]. Y todos los hombres deliberan sobre lo que ellos mismos pueden hacer. (Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1998, 188 [1112a30–34])

La deliberación, tanto como la elección –**προαίρεσις**–, no sólo se refiere a las cosas que dependen de nosotros, sino también a las cosas que son en vistas al fin. No deliberamos sobre el fin, porque el fin no es objeto de deliberación, sino de deseo y de voluntad, lo que es objeto de deliberación son los medios necesarios para arribar al fin:

> La deliberación tiene lugar, pues, acerca de cosas que suceden la mayoría de las veces de cierta manera, pero cuyo desenlace no es claro y de aquellas en que es indeterminado. Y llamamos a ciertos consejeros en materia de importancia, porque no estamos convencidos de poseer la adecuada información para hacer un buen diagnóstico. Pero no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines. Pues, ni el médico delibera sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político sobre si legislará bien, ni ninguno de los demás sobre el fin, sino que, puesto el fin, consideran cómo y por qué medios pueden alcanzarlo [...]. (Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1998, 188–189 [1112b7–12])

Este pasaje es muy importante, porque la razón por la cual no se delibera sobre el fin consiste en que está presupuesto por la deliberación. La deliberación es un proceso complejo constituido por una serie de actos sucesivos. El primero de estos actos es la presuposición del fin, por ende, antes que nada, se debe establecer el fin. Una vez establecido, se buscan los medios. Veamos la comparación que usa Aristóteles:

> [...]; y si parece que el fin puede ser alcanzado por varios medios, examinan cuál es el más fácil y mejor, y si no hay más que uno para lograrlo, cómo se logrará a través de éste, y éste, a su vez, mediante cuál otro, hasta llegar a la causa primera que es la última en el descubrimiento. (Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1998, 188 [1112b16–20])

Entonces, la primera cosa que se establece es el fin; establecido este, se buscan los medios que conducen a él, que permiten realizarlo y si un medio requiere a su vez otro medio, se sigue hasta llegar a aquel que es la primera cosa que debemos hacer, aunque al mismo tiempo es la última en el proceso de decisión. En las líneas que citaré a continuación Aristóteles compara la deliberación a un particular proceso matemático de la geometría: el análisis –**ἀνάλυσις**–.

> Pues el que delibera parece que investiga y analiza [este es el **ἀνάλυσις**] de la manera que hemos dicho, como si se tratara de una figura geométrica (sin embargo, es evidente que no toda

> investigación es deliberación, por ejemplo, las matemáticas; pero toda deliberación es investigación), y lo último en el análisis es lo primero en la génesis. Y si tropieza con algo imposible, abandona la investigación, por ejemplo, si necesita dinero y no puede procurárselo; pero si parece posible, intenta llevarla a cabo. Entendemos por posible lo que puede ser realizado por nosotros [...]. (Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1998, 189 [1112b20–27])

Este es el proceso de la deliberación: primero, se establece el fin; luego, se buscan los medios y si los medios no dependen de nosotros, se buscan otros medios a través de los cuales podamos realizar el fin. Si yo deseo comprar un auto, me doy cuenta que para poder hacerlo, necesito una cierta cantidad de dinero como medio. Pero si no poseo la cantidad suficiente de dinero, debo realizar cierto trabajo o tengo que ir a la casa de un amigo para pedirle un préstamo, i.e. tengo que encontrar algo que dependa de mí. Esta es la última cosa que encuentro, pero luego será la primera que deba hacer para iniciar el proceso que, a través de todos los demás medios, me permite alcanzar el fin.

Esto es un análogo exacto de lo que en geometría se llama análisis. Como lo explican los tratados de geometría griega, el análisis, que era el procedimiento usado para resolver los problemas, consistía en asumir como hipótesis una cierta solución y de modo consecuente deducir de esta hipótesis hasta recabar algo ya conocido. Si logramos deducir de la hipótesis una proposición ya conocida, entonces quiere decir que la hipótesis es la verdadera, es aquella que buscamos. Si, en cambio, no logramos hacer esto, debemos cambiar de hipótesis, i.e. debemos hipotetizar una solución diversa para el problema y aplicar también a esta el mismo procedimiento –la deducción de los medios–. El último momento de esta deducción, de este análisis, es lo primero que debemos hacer. Si yo necesito dinero para procurarme un automóvil y si para tener dinero, tengo que procurarme un cierto trabajo, la primera cosa que tengo que hacer es procurarme el trabajo, este me dará el dinero y, a su vez, este último me permitirá comprarme el automóvil. Como ven, por más complejo que pueda ser el proceso, siempre se articula en el tiempo y, por ende, el tiempo cumple una función fundamental en la deliberación.

¿Este tema tiene relación con la noción de libertad y verdad?

La libertad no es un problema para Aristóteles. En el capítulo primero del libro III distingue las acciones voluntarias de las involuntarias. Para él, las voluntarias son aquellas que elegimos hacer, son producto de la προαίρεσις. Aquí se trata de un problema sobre la verdad, pero de una verdad práctica. Hablaremos de ello cuando estudiemos el libro VI, al centrarnos

en la virtud de la prudencia, la φρόνησις, allí ingresa el discurso sobre la verdad. Por el momento, no se trata de encontrar una verdad, sino de hacer un cálculo correcto, como lo es el análisis geométrico, i.e. es una especie de deducción o inferencia, συλλογισμός. Dado el fin, deduzco los medios, como en geometría, dada una cierta hipótesis, se deducen consecuencias. Pero por el momento no debemos tratar el tema de la verdad.

Leímos este capítulo del libro III para mostrar que Aristóteles teoriza y analiza el tema de la acción humana articulada en la voluntad y en el deseo del fin, en la deliberación acerca de los medios y, una vez individuados los medios idóneos que dependen de nosotros, en la decisión de actuar. Esto último es la προαίρεσις y la πρᾶξις. Todo esto es un proceso que se desenvuelve en el tiempo en vistas de la realización de un fin futuro, i.e. en vistas de un proyecto. Me parece que esta teoría de la elección y de la deliberación expresa la concepción que Aristóteles tiene del tiempo humano como tiempo futuro: el tiempo futuro es el tiempo de la acción, el tiempo que de algún modo gobernamos a través de nuestras elecciones y de nuestras deliberaciones.

Quien sabe hacer esto del mejor modo posee una virtud: la virtud de deliberar bien y la forma de excelencia correspondiente es llamada por Aristóteles φρόνησις. En esta traducción de la *Ética Nicomaquea* es traducida como "prudencia". La φρόνησις es la virtud del tiempo futuro, por esto me gustaría leer en el libro VI algunas páginas dedicadas a la φρόνησις. Este libro está dedicado a las virtudes dianoéticas. Tenemos que tener presente que para Aristóteles hay dos tipos de virtud: las virtudes éticas, que son las del carácter –ἦθος–, como por ejemplo la justicia, la templanza, el coraje, y luego están las dianoéticas, que son las virtudes de la διάνοια, i.e. los modos excelentes de usar la διάνοια, de usar la razón. Las virtudes dianoéticas son para Aristóteles fundamentalmente dos: la φρόνησις y la σοφία, la prudencia y la sabiduría. La φρόνησις se refiere a las cosas que atañen al hombre; la sabiduría se refiere a los principios últimos que no dependen del hombre. En la sabiduría, en la posesión de la sabiduría, según lo que dice al final de la *Ética Nicomaquea*, consiste la felicidad. La sabiduría es el fin último, es la que da al hombre la felicidad, pero para alcanzarla es necesario poseer la φρόνησις, la prudencia, es necesario saber cuáles acciones debemos hacer y cuales debemos evitar, es necesario saber deliberar bien. La capacidad de deliberar bien es justamente la φρόνησις.

El libro VI inicia con una distinción muy interesante entre las partes del alma. El alma, según la exposición que hace Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*, se divide en dos partes: la razón y la parte privada de razón, el λόγος y el ἄλογον, que no quiere decir lo irracional –que quiere decir contra

la razón–. Ἄλογον significa simplemente sin razón, privado de razón. Es la parte de los sentimientos, de las emociones, que según Aristóteles no está contra la razón. Aristóteles no tiene una visión conflictiva del alma, como la tenía Platón, en esto Aristóteles se distingue de Platón.

Tengan presente la psicología platónica de la *República*: el alma tiene tres partes, la razón, el λόγος, el θυμός –el impulso, el ímpetu– y la ἐπιθυμία –la concupiscencia, el deseo irracional–. Y entre la razón y la ἐπιθυμία –el deseo irracional– hay contrastes, porque la razón quiere dominar la ἐπιθυμία, pero esta última quiere liberarse de la razón. En el *Fedro*, Platón expresa esta relación con una famosa imagen, la del auriga que conduce dos caballos, en donde el auriga es la razón y los caballos son uno bueno y el otro malo, y el malo intenta arrojar el carro hacia bajo y el auriga, en cambio, debe tenerlo controlado. Es todo un conflicto, una lucha continua entre la razón y el deseo. Este es el genio de Platón, porque hay incluso algunos que han dicho que Platón con esta teoría fue un precursor del psicoanálisis de Freud con su teoría sobre el conflicto entre el super yo y el ello.

Aristóteles no tiene esta visión conflictiva, las dos partes del alma son la razón y la parte privada de razón. La razón naturalmente debe gobernar la parte sin razón, pero la razón a su vez se da en dos partes: una parte que se ocupa de las realidades necesarias, que Aristóteles llama la parte científica, τὸ ἐπιστημονικόν, y la llama también la razón teorética, i.e. orientada a la pura teoría, al puro conocimiento. Esta se refiere a las cosas que existen necesariamente y que, por ende, no dependen de nosotros: los principios primeros de la realidad. La virtud de esta parte de la razón es la σοφία, la sabiduría. Poseer la σοφία significa conocer los principios supremos de la realidad que no dependen de nosotros, i.e. las causas primeras. La otra parte de la razón la llama Aristóteles la parte calculadora, τὸ λογιστικόν, o la parte deliberativa, βουλευτικόν, o incluso la parte opinativa, δοξαστικόν, o incluso práctica, ya que es justamente la que trata de las cosas que dependen de nosotros. Es la distinción que luego reencontraremos en Kant entre razón teórica y razón práctica, esta distinción ya estaba en Aristóteles.

La virtud de la razón teorética es la σοφία, la de la práctica es la φρόνησις, la prudencia. La prudencia es la capacidad de deliberar bien, i.e. la capacidad de hacer un razonamiento correcto, un ὀρθὸς λόγος –que quiere decir un razonamiento justo y recto–, y aplicarlo a un deseo bueno, i.e. un deseo dirigido directamente hacia el bien. No basta tener un deseo bueno para ser virtuosos, es necesario también saber hacer un razonamiento correcto, porque para la deliberación no basta desear el fin –es evidente que se necesita desear un fin bueno para ser virtuoso–, es necesario además saber descubrir cuáles son los medios más adecuados, más idóneos para

alcanzar ese fin, y esto requiere un razonamiento y el razonamiento debe ser el correcto. Y para hacer un razonamiento correcto es necesaria la razón, i.e. la inteligencia.

Esto es un punto muy importante de la doctrina de Aristóteles, porque frecuentemente se piensa, por ejemplo, que la virtud consiste solamente en la buena voluntad. Kant lo dice en *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*): "Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buena* voluntad." (Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* 2003, 19) En alemán lo llama "das Gute", que quiere decir el bien en el sentido moral, no el bienestar –"das Wohl", que quiere decir el estar–bien–. El bien en el sentido moral para Kant es sólo la voluntad. Aristóteles no está de acuerdo con esta postura. No basta la sola buena voluntad para ser virtuoso. Es necesaria, además, la inteligencia, porque si quiero el bien, necesito saber qué cosa tengo que hacer y cual debo evitar. No es suficiente querer el fin, se necesita conocer los medios y estos se conocen con la razón. Y la capacidad que encuentra los medios idóneos para un fin bueno es la φρόνησις, la virtud de la razón práctica.

Cuando un fin bueno se une a un razonamiento correcto, entonces tenemos lo que Aristóteles llama la verdad práctica. Esta noción no existe en la filosofía moderna, porque en ella la verdad no tiene nada que ver con la acción, sino sólo con el conocimiento. Para Aristóteles, en cambio, no existe sólo una verdad teórica, sino también una práctica. Esta última es justamente la unión de un deseo bueno con un razonamiento correcto.

> Lo que en el pensamiento son la afirmación y la negación, son, en el deseo, la persecución y la huida; así, puesto que la virtud ética es un modo de ser relativo a la elección, y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento, por esta causa, debe ser verdadero, y el deseo recto, si la elección ha de ser buena, y lo que «la razón» diga «el deseo» debe perseguir. Esta clase de entendimiento y de verdad son prácticos [aquí tenemos la verdad práctica]. La bondad y la maldad del entendimiento teórico y no práctico ni creador son, respectivamente, la verdad y la falsedad (pues ésta es la función de todo lo intelectual); pero el objeto propio de la parte intelectual y práctica, a la vez, es la verdad que está de acuerdo con el recto deseo. (Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1998, 271 [1139a21–31])

La verdad práctica es la verdad del entendimiento que está de acuerdo con el recto deseo. La capacidad de hacer esto es justamente la φρόνησις. Ahora veamos otro pasaje del libro VI, el capítulo 5:

> En cuanto a la prudencia, podemos llegar a comprender su naturaleza, considerando a qué hombres llamamos prudentes [este es el típico método de Aristóteles, para saber qué es la σοφία, veamos a quien llamamos σοφός; para saber qué es la prudencia, veamos a qué hombres llamamos prudentes]. En efecto, parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general. (Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1998, 275 [1140a24–29])

Aquí tenemos lo que es la prudencia: la capacidad de deliberar rectamente con un razonamiento recto sobre el bien, no particular, sino general –"para vivir bien en general"–. Este "vivir bien en general" es la felicidad.

> Una señal de ello es el hecho de que, en un dominio particular, llamamos prudentes a los que, para alcanzar algún bien, razonan adecuadamente, incluso en materias en las que no hay arte. Así, un hombre que delibera rectamente puede ser prudente en términos generales. (Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1998, 275 [1140a29–31])

De nuevo Aristóteles da una definición de la prudencia –φρόνησις–: saber deliberar bien, i.e. saber encontrar los medios adecuados para realizar el fin que es el bien en general, i.e. el buen vivir.

> De suerte que si la ciencia va acompañada de demostración, y no puede haber demostración de cosas cuyos principios pueden ser de otra manera (porque todas pueden ser de otra manera), ni tampoco es posible deliberar sobre lo que es necesariamente, la prudencia no podrá ser ni ciencia, ni arte: ciencia, porque el objeto de la acción puede variar; arte, porque el género de la acción es distinto del de la producción. Resta, pues, que la prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre. (Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1998, 275 [1140a33-1140b6])

Aquí tenemos la definición: la prudencia es un modo de ser verdadero –i.e. capaz de hacer un razonamiento recto– y práctico –i.e. capaz de deliberar una buena acción en vistas de lo que es bueno para el hombre, el fin último que es constituido por el bien–.

Esta virtud de la φρόνησις tuvo una inmensa suerte en la filosofía contemporánea. La así llamada rehabilitación de la filosofía práctica que se verificó en la segunda mitad del siglo XX, fue fundamentalmente un

retorno a Kant, pero más aún a Aristóteles. Fue un retorno a los filósofos que habían construido una ética racional, una ética fundada sobre la razón. A mitad del siglo XX se produjo un fenómeno muy interesante: la pérdida de confianza en la capacidad de las ciencias humanas a la hora de orientar la πρᾶξις. Hasta ese momento, dominado por el neopositivismo, se creía que a través de las ciencias humanas –la psicología, la sociología, la antropología– podían resolverse todos los problemas. Cuando se dieron cuenta que las ciencias describen cómo funciona la realidad, incluso cómo funciona el hombre –las ciencias humanas describen los comportamientos del hombre singular, como es el caso de la psicología; de la sociedad, como es el caso de la sociología–, pero son completamente incapaces de formular juicios de valor, i.e. decir qué es bueno y qué es malo, qué es justo y qué injusto, tambaleó esta certeza. Esto ya lo había comprendido el fundador de la sociología científica, uno de los más grandes intelectuales del s. XX, Max Weber. Él sostuvo que la ciencia es de suyo a–valorativa, i.e. no da juicios de valor. La ciencia, para Weber, es *wertfrei*, libre de valores. No da juicios de valor. Nosotros no debemos preguntarle a la ciencia –a la psicología, a la sociología, a la antropología– qué está bien y qué está mal. Esto quiere decir que la ciencia no puede guiar u orientar la πρᾶξις.

Cuando esto se descubrió en el '68, en el tiempo de la famosa confrontación de los jóvenes contra el sistema capitalista basado sobre la ciencia y la técnica, fue puesta en cuestión la sociología científica, por ejemplo, por la Escuela de Frankfurt –Horkheimer, Adorno, Marcuse– en nombre de una sociología crítica, i.e. de una sociología que no se limita a describir la sociedad, sino que la juzga y denuncia los defectos, los aspectos irracionales. Toda la primera generación de la Escuela de Frankfurt se caracterizó por este intento de juzgar la realidad y esto llevó a la investigación de una forma de racionalidad diversa de la racionalidad científica, i.e. una racionalidad capaz de pronunciar juicios de valor, de decir qué está bien y qué mal, qué es justo y qué injusto, qué es lícito y qué no lo es. Esto no lo sabe la ciencia. Toda la discusión actual sobre la bioética es la demostración de esto. La biología y la medicina, en cuanto ciencias, saben cómo se obtienen ciertos resultados, pero no son capaces de decir si ciertos procedimientos son lícitos o no, si están bien o si están mal. ¿Quién puede hacer esto? Aquí se inserta la búsqueda de una forma de racionalidad práctica capaz de orientar la πρᾶξις. Atención, no es la búsqueda de una ley, como puede ser la ley de la religión, o de una ideología. Aquí se busca una forma de racionalidad que pueda ser compartida por todos, porque la razón la tienen todos los hombres. Se busca una racionalidad capaz de orientar la πρᾶξις y esto condujo al redescubrimiento de los dos filósofos que más que ningún

otro se habían empeñado en la construcción de una racionalidad práctica: Immanuel Kant, en la edad moderna, y Aristóteles, en la antigüedad.

Por ello, el renacimiento de la filosofía práctica, que comenzó en Alemania con H. G. Gadamer, con J. Ritter, con G. Bien, con R. Bubner, y luego se difundió en todos los países de Europa y también en Norteamérica con la nueva filosofía política de Rawls, de MacIntyre, de Martha Nussbaum. Esto fue un retorno a Kant o a Aristóteles, pero diría que fue más a Aristóteles. Piensen, por ejemplo, que un filósofo como Gadamer asume como modelo de su hermenéutica, i.e de su filosofía (porque la entera filosofía de Gadamer es una hermenéutica), la racionalidad práctica de Aristóteles. Y lo interesante es que cuando se refieren a Aristóteles, estos filósofos modernos no se refieren a la teoría aristotélica de la ética, sino a una virtud ética teorizada por Aristóteles, i.e. a la φρόνησις. La virtud de la φρόνησις tuvo un renacimiento en el s. XX, hasta en el caso de Heidegger. Cuentan que en sus cursos universitarios, cuando debía explicar qué era la φρόνησις, en un cierto momento exclamó: “Das ist das Gewissen!” *Gewissen* es la conciencia moral, lo que nos dice qué debemos hacer y qué no. Incluso Heidegger se dio cuenta que en el origen de la acción, de la decisión, de aquella actitud resolutiva que Heidegger llama la “Entschlossenheit”, está “das Gewissen”, la conciencia moral, que corresponde a lo que Aristóteles llama la φρόνησις.

La φρόνησις es, por tanto, la capacidad de deliberar sobre el futuro, es la mejor actitud humana, la excelente, dirigida hacia el tiempo futuro. Heidegger conoce perfectamente la doctrina Aristóteles de la φρόνησις, incluso se la apropió, sin decir que derivaba de Aristóteles. Se la hizo propia en un momento fundamental de su filosofía, ya en el libro *Ser y Tiempo*, justamente en el mismo libro en donde critica la concepción aristotélica del tiempo, llamándola concepción vulgar, pero no pone en contacto esa concepción con la doctrina de la φρόνησις, que no obstante está presente en Aristóteles y que describe la actitud del hombre en relación con el tiempo futuro. Vean cómo una vez más la interpretación heideggeriana se revela parcial, no porque Heidegger ignore lo que dijo Aristóteles, sino porque lo conoce, pero no se lo atribuye a Aristóteles, se lo hace propio y deja a Aristóteles sólo la concepción vulgar, la que concibe al tiempo como lo medido por los relojes y el calendario, el tiempo público y, en cambio, no le reconoce a Aristóteles esta visión auténticamente humana del tiempo, como el espacio de la acción futura, el espacio en donde el hombre se proyecta a sí mismo. Ese espacio que Heidegger describe justamente en su análisis del “Dasein”, como “tener-que-ser”, i.e. proyectarse en el futuro.

Último punto, la φρόνησις de la que habla Aristóteles no es sólo la prudencia del singular que tiene como tema su comportamiento particular,

individual, i.e. la búsqueda del bien propio para el individuo, la φρόνησις es además la virtud del buen padre de familia, i.e. el que lleva a cabo el bien de la propia familia, porque sabe qué es lo que conviene hacer y qué evitar para el bien de la familia. Y la φρόνησις es, por sobre todo, la virtud del buen político. Aristóteles cita como modelo de la φρόνησις a Pericles, el más grande hombre político que tuvo Atenas, el que construyó el esplendor y la grandeza de Atenas. Si alguna vez visitan Atenas y van a ver la Acrópolis, vean no sólo el Partenón, sino también los Propileos, todos los monumentos construidos en la edad de Pericles, cuando Atenas alcanzaba su máximo esplendor. Para Aristóteles el modelo de la φρόνησις no es un filósofo, no es Platón, no es Sócrates, es un hombre político, Pericles, porque la φρόνησις es la virtud del buen político, i.e. del político que no solo quiere el bien de la propia patria, de la propia πόλις, de la propia ciudad, sino que es suficientemente inteligente como para captar cuáles son los medios necesarios para realizar ese fin, por ejemplo, qué leyes es necesario crear para garantizar el bien de la propia ciudad. De este modo, la doctrina aristotélica de la deliberación asume una dimensión política que en Heidegger está completamente ausente, no existe. La verdadera φρόνησις, la forma más grande e importante, es para Aristóteles la φρόνησις política. Por ende, el futuro, el tiempo futuro, como el tiempo de la deliberación humana, no es solamente el futuro del hombre singular, es el futuro de la sociedad entendida como familia y como πόλις, como ciudad –unión de múltiples familias–. Esta es la concepción de Aristóteles. Por ende, el tiempo del futuro es el tiempo de la buena política.

¿Se podría decir que la αὐτάρκεια está en Aristóteles dentro de esta dimensión moral, a diferencia de Platón?

Aristóteles habla de la αὐτάρκεια –la autosuficiencia–, sea con respecto al individuo, sea con respecto a la πόλις. El individuo debe buscar ser autosuficiente, i.e. debe colocar su felicidad en una actividad que dependa fundamentalmente de él y esta para Aristóteles es la θεωρία, el conocimiento. Pero también la ciudad se puede considerar verdaderamente feliz, cuando realiza la αὐτάρκεια, i.e. cuando alcanza esa dimensión que le permite ser autosuficiente. Esta doctrina es importante para comprender la πόλις en el sentido antiguo y el concepto moderno de Estado, cuya característica fundamental es la soberanía. La soberanía es el análogo moderno de la αὐτάρκεια según Aristóteles. Sería interesante desarrollar este aspecto, pero obligaría a llevar una investigación de filosofía política que escapa a nuestra tarea actual.

Antes de abandonar la *Ética Nicomaquea* y pasar a otras obras aristotélicas, a la *Retórica* y a la *Poética*, me gustaría leerles un último pasaje del

libro VI, porque contiene otra nota positiva a propósito del tiempo. Como vimos en la *Física*, Aristóteles era pesimista, porque el tiempo consume y deteriora, pero luego en el libro II de la *Metafísica* vimos que admitía un progreso en el descubrimiento de las causas y de la verdad; asimismo en la *Ética* hay un pasaje a propósito de la prudencia que expresa una concepción positiva del tiempo. Allí dice que, aunque otras virtudes están con facilidad presentes incluso en los jóvenes, es raro encontrar en los jóvenes la prudencia, ya que es la virtud de las personas maduras, es la virtud de los viejos, porque la prudencia presupone experiencia y la experiencia requiere tiempo. Quien es joven, tiene poca experiencia, porque no tuvo tiempo de acumularla, mientras que quien es más maduro en edad, posee más experiencia, conoce, por tanto, los casos de la vida y la prudencia supone el conocimiento de los casos de la vida. Mientras que el fin es algo conocido por todos, pero en un modo universal, los medios son particulares y para conocer lo particular es necesaria la experiencia. Leo el pasaje:

> Una señal de lo que se ha dicho es que los jóvenes pueden ser geómetras y matemáticos, y sabios [poseen la sabiduría, la σοφία], en tales campos, pero, en cambio, no parecen poder ser prudentes. La causa de ello es que la prudencia tiene también por objeto lo particular, que llega a ser familiar por la experiencia, y el joven no tiene experiencia, pues la experiencia requiere mucho tiempo. (Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1998, 280 [1142a11–16])

¡Aquí el tiempo es importante y útil para adquirir la experiencia necesaria para la prudencia!

El tiempo del discurso: la *Retórica*

Hay un capítulo de la *Retórica* que me interesa (seguramente habrá otros interesantes para la cuestión del tiempo, no leí de nuevo toda la obra de Aristóteles, cuando preparé este curso, intenté recordar todas las partes más interesantes para el tratamiento de la cuestión del tiempo), donde Aristóteles distingue tres tipos de discursos, i.e. los géneros de discurso. La *Retórica* es el tratado sobre la elocuencia, sobre cómo deben ser los discursos para ser persuasivos. Aristóteles distingue tres tipos de discurso, estamos en el libro I, capítulo 3 ("división de la retórica"):

> Tres son en número las especies de la retórica; dado que otras tantas son las clases de oyentes de discursos que existen [el criterio usado por Aristóteles para distinguir los tres géneros de discursos

de los que se ocupa la retórica son los tipos de oyentes]. Porque el discurso consta de tres componentes: el que habla, aquello de lo que habla y aquel a quien habla [el que habla es el orador; aquello de lo que se habla es el argumento, el objeto, y aquel al que se le habla es el oyente], pero el fin se refiere a este último, quiero decir, al oyente. Ahora bien, el oyente es, por fuerza, o un espectador o uno que juzga [un juez]; y en este último caso, uno que juzga sobre cosas pasadas o sobre cosas futuras [aquí está la referencia al tiempo: aquel que juzga, lo hace o sobre el pasado, o sobre el futuro]. Hay, en efecto, quien juzga sobre lo futuro, como, por ejemplo, un miembro de una asamblea, y quien juzga sobre sucesos pasados, como hace el juez; [...]. (Aristóteles, *Retórica* 1990, 193 [1358a36–b5])

La asamblea era en las ciudades de la Grecia antigua el lugar donde el pueblo –δῆμος–, deliberaba, sobretodo en Atenas, que era una ciudad con una constitución democrática. La asamblea –βουλή–, era el órgano de la deliberación, donde el pueblo deliberaba si hacer la guerra o no. Un primer género de oyente en el que piensa Aristóteles son los miembros de la asamblea. Naturalmente los miembros de la asamblea juzgan sobre las cosas que deben ser hechas, i.e. sobre el futuro. Pero luego hay otro género de oyentes, quienes juzgan los hechos pasados, como el juez del tribunal. En el tribunal, el juez juzga acciones ya realizadas, juzga si una cierta acción es conforme a la ley o contra la ley, si es legítima o ilegítima.

Al final hay una tercera parte,

[...] el espectador, por su parte, juzga sobre la capacidad del orador. (Aristóteles, *Retórica* 1990, 193 [1358b5–6])

Hay un tipo de oyente que no debe ni deliberar sobre las cosas que hay que hacer, ni sobre las acciones realizadas en el pasado, sino que simplemente escucha los discursos para juzgar sobre la capacidad del orador. En referencia a estos tres tipos de oyentes, Aristóteles distingue tres tipos de discursos.

De modo que es preciso que existan tres géneros de discursos retóricos: el deliberativo, el judicial y el epidíctico. (Aristóteles, *Retórica* 1990, 194 [1358b6–8])

El deliberativo es el discurso que un orador, por ejemplo un hombre político, dirige a la asamblea del pueblo. Cuando Pericles debe convencer al pueblo para que delibere una cierta iniciativa, el discurso hecho por Pericles a la asamblea del pueblo es del género deliberativo –βουλευτικός–. Luego, está el género judicial, este tipo de discurso se dirige a los jueces en un tribunal,

es el discurso que hace el abogado. El abogado da su discurso delante del tribunal, para mostrar que el acusado es culpable o también podría ser para demostrar que el imputado es inocente, como sucede cuando el abogado defensor busca convencer al juez de que el imputado es inocente. Pero también están los abogados de la parte acusante. Estos, en cambio, deben convencer al juez de que el acusado es culpable. En los ejemplos más importantes –sea para demostrar que el imputado es inocente o lo inverso–, siempre se elabora un discurso referido al pasado.

En cuanto al género epidíctico, no existe una palabra en las lenguas modernas para este término, porque esta clase de discursos ya no se realiza, o mejor, se hacen en las ceremonias cuando se hace un elogio para celebrar un personaje importante. O se hacen cuando se debe criticar a alguien, pero esto es aún más raro, porque actualmente en las ceremonias se hacen sólo discursos de elogio. Por ejemplo, cuando un profesor termina su carrera y se jubila, entonces un colega pronuncia el discurso de elogio: este es el género epidíctico, que no trata del futuro –porque no está en tema una deliberación–, ni del pasado –porque no se está discutiendo sobre una acusación–, sino algo en el presente. En este caso los oyentes, según Aristóteles, juzgan especialmente la habilidad del orador: si sabe hablar bien, si sabe hacer un discurso convincente. El texto de la *Retórica* continúa ilustrando estos tres géneros:

> Lo propio de la deliberación es el *consejo* y la *disuasión*, pues una de estas dos cosas es lo que hacen siempre tanto los que aconsejan en asuntos privados, como los que hablan delante del pueblo a propósito del interés común. (Aristóteles, *Retórica* 1990, 194–5 [1358b8–10])

El consejero y los que hablan delante del pueblo en la asamblea tienen que convencer a propósito del bien común de un determinado modo. Por ejemplo, para aprobar una cierta ley nueva, presentada como útil al interés común. Esto es el género deliberativo.

> Lo propio del proceso judicial es la *acusación* o la *defensa* [en el tribunal se dan estas dos cosas], dado que los que pleitean forzosamente deben hacer una de estas cosas [en el tribunal o se defiende, o se acusa y los discursos que hacen los abogados para defender o acusar pertenecen al género judicial]. Y lo propio, en fin, del discurso epidíctico es el *elogio* y la *censura*. Por otro lado, los tiempos de cada uno de estos géneros son, para la deliberación, el futuro (pues se delibera sobre lo que sucederá, sea aconsejándolo, sea disuadiendo de ello); para la acción judicial, el pasado (ya que

> siempre se hacen acusaciones o defensas en relación con acontecimientos ya sucedidos); y para el discurso epidíctico, el tiempo principal es el presente, puesto que todos alaban o censuran conforme a lo que es pertinente «al caso», aun muchas veces puede actualizarse lo pasado por medio de la memoria y lo futuro usando de conjeturas. (Aristóteles, *Retórica* 1990, 195 [1358b10–20])

Como se puede ver, aquí Aristóteles asume el tiempo como criterio para distinguir los tres tipos de discursos de los que se ocupa la retórica: el tiempo futuro para los discursos deliberativos; el tiempo pasado para los discursos judiciales; el tiempo presente para los epidícticos. En estos tres tipos de discursos está comprendido el entero horizonte de la vida humana. Para Aristóteles el hombre es esencialmente un animal dotado de λόγος – antes que indicar la razón, λόγος señala el discurso, la palabra, la capacidad de hablar y comunicarse–, y todo el mundo de la comunicación humana que es el objeto de la retórica –la τέχνη ῥητορική–, se divide en tres grandes géneros con sus tres tipos de discursos (deliberativo, judicial y epidíctico) y el criterio para la distinción es una vez más el tiempo: el tiempo pasado, presente y futuro. Por ende, incluso en este caso, vemos que Aristóteles hace uso del tiempo para articular las grandes esferas o ámbitos de la comunicación humana, de lo específicamente humano. Este es el tiempo humano que Aristóteles analizó y teorizó. Pasemos ahora a la última obra de nuestro curso: la *Poética*.

El tiempo de la narración: la *Poética*

La *Poética* es una obra maestra y es una de las obras aristotélicas con más fortuna. Es extremadamente interesante constatar cómo un filósofo que se empeñó tan profundamente en la lógica, que se empeñó tan profundamente en la física, en particular en la biología y zoología, en el estudio de los animales, que construyó una metafísica que dio el nombre a la ciencia metafísica de los siglos posteriores, que se ocupó de ética, política, retórica, también escribió un tratado sobre la poética. Esta es la grandeza de Aristóteles, haber logrado dominar todos estos campos tan diversos el uno del otro. El autor de la *Poética* es el mismo autor que escribió los tratados de biología o lógica. Le pareció importante a Aristóteles dedicar una obra entera incluso a la poética.

La *Poética* estaba originalmente compuesta por dos libros, nosotros tenemos sólo uno, porque el segundo se perdió. Si leyeron *El nombre de la rosa*, recordarán que Umberto Eco sostiene que estos monjes del monasterio en donde se desenvuelve la novela tenían también un manuscrito con

el segundo libro de la *Poética* que trataba de la comedia, de la forma de teatro que hace reír, pero como reír estaba prohibido para los monjes, ellos pusieron veneno en las páginas del manuscrito, de modo que quien lo leyera, llevándose el dedo a la boca, muriese envenenado como castigo por haber querido reír. Todo esto es una invención de Umberto Eco, pero testimonia la gran fortuna que tuvo la *Poética*. En el Renacimiento y en la Edad Moderna, cuando se refuta la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles en razón de la revolución científica, todo el mundo de la cultura continúa leyendo la *Poética*, que está en la base de toda la estética moderna. Incluso hoy la lectura de la *Poética* es una de las lecturas más fascinantes que se pueda hacer.

La *Poética* es importante también en la cuestión del tiempo. Hay un gran filósofo contemporáneo fallecido hace algunos años, Paul Ricœur, que valorizó muchos aspectos de la filosofía de Aristóteles: valorizó la *Metafísica* retomando la doctrina de la potencia y el acto en su libro *Soi même comme un autre*, valorizó la ética de Aristóteles en muchos de sus escritos, pero valorizó también la *Poética* en varias obras y sobretodo en el libro titulado *Temps et récit* [Tiempo y narración]. En este libro, Paul Ricœur sostiene que el verdadero tiempo humano no es el tiempo que conforma el objeto de la fenomenología –i.e. el tiempo descripto por filósofos como Husserl o Heidegger–, sino que es el tiempo narrado, el tiempo objeto de la narración. Este es el verdadero tiempo humano según Ricœur. Si se quiere entender cuál es el verdadero tiempo humano, se encuentra sólo en la narración, en el relato. Y la primera de las obras filosóficas que tomó como tema el relato, la narración, fue precisamente la *Poética*.

La Poética presenta la poesía en general como μίμησις, imitación, aunque no estamos haciendo una traducción adecuada si traducimos la palabra griega μίμησις con la palabra española imitación, porque "imitación" nos hace pensar en una copia o reproducción, mientras que la μίμησις de la que habla Aristóteles es la puesta en escena. Como, por ejemplo, cuando uno hace un espectáculo y pone en escena un acontecimiento de la vida humana, en un cierto sentido la recrea, la reproduce, pero no la copia de modo pasivo, sino que justamente la recrea, la reproduce. Este es el sentido de la μίμησις, lo que en inglés moderno llaman "fiction". Si uno va a una librería en un país de lengua inglesa, tienen todo un sector de narrativa bajo la etiqueta "fiction", que indica también una creación e invención.

Para Aristóteles, la μίμησις es algo que nos enseña algo, que nos hace conocer algo, es la posición antitética a la de Platón. Para Platón, el arte es fundamentalmente μίμησις y justamente por esto lo condena, porque la μίμησις, según Platón, no nos hace conocer la verdadera realidad, i.e. el mundo de las Ideas, este mundo nos lo hace conocer la dialéctica, la filosofía. En

cambio, el arte es μίμησις, porque nos hace conocer cosas que son una copia, una imagen de la verdadera realidad, pero no son la verdadera realidad, entonces nos enseña lo falso. Por ello, Platón en la República condena el arte y quiere echar a los poetas de su ciudad ideal. Aristóteles en la Poética asume la posición opuesta: el arte es μίμησις, pero la μίμησις nos permite conocer y cita un ejemplo bellísimo justamente en los primeros capítulos de la Poética: los niños, ¿cómo aprenden? A través de la μίμησις. El niño aprende a hablar, porque imita el lenguaje de los padres; por ende, la μίμησις para Aristóteles es una ocasión de conocimiento, de aprendizaje y conduce a la verdad, no nos aleja de ella, como sostenía Platón.

El arte tiene un efecto catártico...

Sí, claro. Dentro de poco llegaré a este punto. Y en esto también se opone a Platón, porque para él la poesía suscita las pasiones y estas son contrarias a la razón, a causa de la psicología conflictiva de la que hablábamos antes propia de él. Por el contrario, para Aristóteles el arte por medio de la κάθαρσις purifica las pasiones. La κάθαρσις purifica las pasiones. ¡Atención! No es una purificación de las pasiones, no las elimina, como muchos creen, porque la expresión usada por Aristóteles es "κάθαρσιν παθημάτων" (1449b28), que admite dos modos de traducción: puede traducirse como "purificación de las pasiones" o como "purificar las pasiones"*. Esta última es la traducción justa, porque condice con la intención de Aristóteles, ya que el arte –veremos dentro de poco que se está refiriendo a la tragedia– purifica las pasiones. Como fue demostrado en las interpretaciones más recientes, el arte libera las pasiones del dolor que ellas producen cuando son vividas en la vida real y transforma este dolor en un placer.

¿En qué pasiones está pensando Aristóteles –todo esto está en la definición de la tragedia que leeremos a continuación–? La piedad y el miedo –el terror–. En la vida real, la piedad y el miedo producen dolor, hacen sufrir: se sufre cuando se experimenta piedad por alguien que sufrió una desventura, una desgracia; o se experimenta miedo, cuando uno piensa que va a sufrir una prueba o desventura. En la vida real estas pasiones producen dolor, mientras que cuando se representan con la μίμησις, i.e. la representación en el teatro, ver a los personajes sufriendo suscita en nosotros piedad o incluso miedo por lo que les puede acontecer, pero no es la misma piedad, o el mismo miedo que experimentamos en la vida real, porque no es más un

* En italiano el autor hace la distinción de este modo: 1) purificazione dalle passioni; 2) purificazione delle passioni. La primera expresión indica una purificación que excluye las pasiones, mientras que la segunda una purificación que actúa en las pasiones sin eliminarlas. NdT (Nota del traductor).

miedo o una piedad que produzcan dolor, sino que por el contrario es una pasión que produce placer. Esta es la κάθαρσις, la purificación.

Leamos la famosa definición de la tragedia, porque para Aristóteles el arte asume diversas formas y todas ellas son formas de μίμησις: la tragedia, la comedia y la poesía épica (los poemas homéricos: la *Ilíada* y la *Odisea*). La definición celebérrima está en el sexto capítulo de la *Poética*.

> Así, la tragedia es la imitación [μίμησις] de una acción seria y completa de una extensión considerable [por extensión se entiende tiempo], de un lenguaje sazonado, empleando cada tipo, por separado, en sus diferentes partes, y en la que tiene lugar la acción y no el relato, y que por medio de la compasión [yo anteriormente dije "pasión"] y del miedo [el miedo es el terror, φόβος] logra la catarsis [¡esta no es una traducción, es la palabra griega! La traducción justa es "purificación"] de tales padecimientos [κάθαρσιν παθημάτων]. (Aristóteles, *Poética* 2004, 47 [1149b24–28])

Leo la definición de la tragedia, porque si uno abre la *Poética*, este es el pasaje más famoso y además es el pasaje que introduce el concepto de κάθαρσις, purificación, que es uno de los conceptos fundamentales de la *Poética* de Aristóteles y que constituye su revaloración del arte en oposición a Platón. Mientras que Platón condenaba el arte como causa de inmoralidad, Aristóteles revaloriza el arte como causa de purificación de las pasiones.

Pero este aspecto de la *Poética* no es el que me interesa en relación al tema del tiempo, es otro, aquel al que hace referencia Paul Ricœur, i.e. la narración. La narración es uno de los elementos constitutivos de la *Poética* y corresponde al término griego μῦθος, el mito. Esto es introducido en el capítulo sexto:

> Dos son las causas de las acciones: la manera de pensar y el carácter, y según éstas tienen éxito o fracasan todos. Pero la imitación de la acción es el argumento [esta traducción traduce μῦθος con la palabra "argumento", no sé si es la mejor traducción, el μῦθος es la trama, los sucesos, el relato]. (Aristóteles, *Poética* 2004, 48 [1450a1–4])

Según Aristóteles la verdadera imitación –μίμησις– de la acción (el elemento más importante de la tragedia) es el mito. Piensen en los grandes mitos del teatro griego, por ejemplo la Orestea, la historia de Orestes, que mata a la madre, porque había matado a su padre. Piensen en el mito de Edipo, piensen en todos los mitos de la antigua Grecia, todo eso era el núcleo de la tragedia. Esta tiene como su elemento principal el mito, el relato, la narración.

> Al hablar aquí de argumento me refiero a la composición de los hechos [esta es la definición de mito], y al decir "carácter", aludo a aquello en virtud de lo cual consideramos que los que actúan tienen unas cualidades u otras [...]. Así pues, las partes de toda tragedia son necesariamente seis, y según estas la tragedia es de un modo u otro. Y estas son: el argumento, los caracteres, la elocución, la manera de pensar, el espectáculo y la composición musical [porque la tragedia antigua estaba acompañada por música, como sucede hoy con una ópera lírica]. [...] Con todo, el elemento más importante de todos es la trama de los hechos [el mito]; pues la tragedia es imitación no de personas, sino de acción y de vida [el objeto imitado no es la persona, esta imitación es propia de la pintura y el retrato, en la tragedia lo que se imita es la acción y la vida], y la felicidad y la infelicidad están en la acción, y el objetivo es un tipo de acción, no la calidad. (Aristóteles, *Poética* 2004, 48–49 [1450a4–19])

Entonces, lo más importante es la imitación de la acción. De modo que los hechos y el argumento son el objetivo de la tragedia y lo principal es el objetivo. Hay que tener presente lo que está subrayando Aristóteles: en la tragedia, el elemento más importante es el relato, la narración, el mito. Más adelante explica por qué la parte más importante es el mito.

> Y además, los medios principales, con los que la tragedia conmueve al alma [este es el efecto que produce], son partes del argumento, a saber, las peripecias y los reconocimientos. (Aristóteles, *Poética* 2004, 50 [1450a33–35])

Estas son las cosas que más conmueven: las peripecias son los vuelcos de situación, por ejemplo, un personaje que parece estar en la cima de la felicidad, como Edipo cuando arriba a Tebas, es nombrado rey y desposa a la reina, llega al máximo de felicidad y el éxito. Ahora, justamente en ese momento acontece el reconocimiento: descubre que la reina es su madre, que aquel que mató antes de entrar en Tebas era su padre y, por ende, su posición da un vuelco completo. Del máximo de la felicidad cae en el máximo de la infelicidad: esto es lo que conmueve al espectador, asistir a este vuelco, que es consecuencia del reconocimiento, porque Edipo se descubre a sí mismo, descubre que es aquel niño que los padres habían confiado a un pastor con la orden de matarlo, porque se había profetizado que ese niño habría asesinado a su padre y, por ende, los padres lo quieren eliminar. De este modo cuando Edipo descubre que es él aquel niño que asesinó a su padre y desposó a su madre, se da el mito, el argumento que conmueve.

> Así pues, el principio y cierta medida el alma de la tragedia es el argumento […]. (Aristóteles, *Poética* 2004, 50 [1450a37–38])

El relato, el mito es el principio, i.e. el elemento fundamental, y además el alma de la tragedia, toda la tragedia se fundamenta en el mito, porque es el mito el que conmueve. Luego están los otros medios: el discurso, la música, la escenografía, pero son todos elementos secundarios que sirven para representar el mito, que es lo que produce la conmoción, y por ende la κάθαρσις de las pasiones.

Si el mito es el elemento más importante de la tragedia, para el mito es esencial el tiempo y así arribamos a nuestro tema. En efecto, en el séptimo capítulo de la *Poética*, Aristóteles escribe:

> Una vez definidas estas partes, hablemos a continuación de cuál debe ser la trama de los hechos [σύστασιν τῶν πραγμάτων, la composición de los hechos], dado que esto es lo primordial y lo más importante en la tragedia. (Aristóteles, *Poética* 2004, 51–2 [1450b22–24])

Veamos cómo debe ser construido el relato:

> Hemos quedado pues en que la tragedia es imitación de una acción entera y completa, que tiene una cierta extensión, pues puede existir lo completo, que no tiene extensión. Completo es aquello que tiene comienzo, medio y fin [un relato es completo cuando cumple estas condiciones, esta es la forma del mito, de la narración]. Comienzo es aquello que no sigue necesariamente a otra cosa, sino que tras él naturalmente existe u ocurre alguna otra cosa [por ende, el comienzo no sigue, no viene después de algo, es lo que está al principio del tiempo, atiéndase cómo la caracterización es hecho por medio del tiempo]. Por el contrario, fin es aquello que sigue de forma natural a otra cosa o ya sea necesariamente, ya por regla general, no le sigue ninguna otra [por tanto, el fin es aquel momento al que no le sigue ningún otro, en este caso es también el tiempo lo que caracteriza el fin]. Medio es aquello que sigue a otra cosa y además tras ello hay otra. Así que es necesario que los argumentos bien compuestos no empiecen ni terminen al azar, sino que respeten las normas que se han expuesto. (Aristóteles, *Poética* 2004, 52 [1450b24–35])

Un mito, un relato bien compuesto, i.e. compuesto con arte poética, tiene que tener un comienzo, un medio y un fin, debe ser completo. En este punto Aristóteles busca además establecer cuál debe ser la duración justa de un mito y, por ende, de una tragedia. Usa un criterio quizás superficial, pero que nosotros normalmente usamos. Toma como ejemplo a

los animales: ¿cuándo juzgamos nosotros bello un animal? Cuando no es ni demasiado chico, ni demasiado grande. Lo mismo se dice del mito:

> Y es más, puesto que lo bello, animal o cualquier cosa que esté compuesta de partes ha de tenerlas no sólo en orden, sino que también debe tener una extensión que no sea fruto de la casualidad, pues la belleza conlleva una extensión y un orden; por lo tanto, no puede ser bello un animal extremadamente pequeño, ya que su visión se confunde al acercarse a un espacio de tiempo que resulta prácticamente imperceptible [Aristóteles no tenía microscopio para mirar los animales pequeños]; ni tampoco excesivamente grande (pues entonces su visión no se produce simultáneamente, sino que la unidad y la totalidad escapan a la percepción del espectador; como por ejemplo, si hubiera un animal de diez mil estadios) [entonces el criterio es la percepción del espectador, la extensión del mito no debe ser ni muy pequeña, ni muy grande, sino que debe corresponderse con la capacidad de percepción del espectador]; de manera que, así como los cuerpos y los animales es preciso que tengan magnitud, pero ésta debe ser perceptible en conjunto, así también los argumentos han de tener extensión, pero debe ser fácil de recordar [el criterio es siempre el tiempo humano, el tiempo de la memoria, "fácil de recordar". Si es demasiado largo no se puede recordar y por ende tiene que estar contenido dentro de la medida del tiempo humano para ser bello]. En cuanto al límite de la extensión de cara a los concursos o a la capacidad de percepción de los espectadores no es cosa del arte, pues si fuera menester presentar a concurso cien tragedias, se representarían ante la clepsidra, como dicen que ocurrió alguna vez. […] Y por decirlo con una norma general, es suficiente el límite de la extensión que, dando paso a los hechos de una forma probable o necesaria, permite el paso del infortunio a la dicha, o de la dicha al infortunio. (Aristóteles, *Poética* 2004, 52–3 [1450b35–1451a15])

Debe ser un mito con un límite de extensión tal que permita el pasaje de la felicidad a la desdicha, de la fortuna al infortunio, porque esto es lo que conmueve al espectador. Como ven es una cuestión de tiempo, de duración, por eso puede sostener Ricœur que el verdadero tiempo humano es el tiempo expresado por la narración.

Pero no terminó el discurso, porque el mito debe ser unitario y, por ende, no debe ser como la narración que uno hace cuando escribe historia. En la historia –por ejemplo, Heródoto, que relata la historia de los pueblos antiguos–, no hay unidad, sino más bien una serie de hechos que no están unidos en una unidad. En el mito, en cambio, no es necesario relatar todos los hechos. Aristóteles contrasta la historia con el ejemplo de los poetas.

Homero en la *Ilíada* no narró toda la historia de la guerra de Troya, que duró diez años. En la *Ilíada* no se narra toda esta historia, se elige un tema –la ira de Aquiles– y sobre eso se fundamenta toda la narración. Esto, según Aristóteles, le confiere unidad al mito. Aristóteles, en efecto, consideraba a Homero el más grande entre todos los poetas y lo cita continuamente como ejemplo perfecto de narración.

> […] Homero, así como es superior en lo demás, también parece que se dio cuenta de esto, ya por el arte que lo caracterizaba, ya por su naturaleza. Así, al componer la *Odisea* no compuso todo lo que le sucedió a Odiseo, como por ejemplo el hecho de haber resultado herido en el Parnaso, y el que se hizo pasar por loco en una reunión del ejército, hechos que, aun incluso habiendo sucedido uno, no era necesario ni verosímil que sucediera el otro, sino que compuso la *Odisea* en torno a una acción, como decimos, y lo mismo hizo con la *Ilíada*.
>
> Por consiguiente, como en el resto de las artes imitativas, una sola imitación es imitación de una sola cosa, del mismo modo el argumento puesto que es imitación de la acción, es imitación de una única acción y de ésta en su totalidad [tiene que ser unitaria y completa] […]. (Aristóteles, *Poética* 2004, 54–5 [1451a23–32])

Esta es la diferencia entre la poesía y la historia, y esta diferencia fue teorizada y expresada de un modo icástico por parte de Aristóteles en otro famoso capítulo de la *Poética*, el noveno. Como es importantísimo, lo comentaremos por completo. Allí Aristóteles no sólo establece la diferencia entre poesía e historia, sino también la superioridad de la poesía con respecto a la historia.

> Y también es evidente, por lo expuesto, que la función del poeta no es narrar lo que ha sucedido, sino lo que podría suceder, y lo posible, conforme a lo verosímil y lo necesario [El objeto de la narración no es lo que ha sucedido –que es el objeto de la historia, τὸ γενόμενον–, sino lo que podría suceder, lo posible –τὸ ἐνδεχόμενον–]. Pues el historiador y el poeta no difieren por contar las cosas en verso o en prosa (pues es posible versificar las obras de Heródoto, y no sería menos historia en verso o sin él) [La verdadera diferencia no está en que la historia es en prosa y la poesía en verso]. La diferencia estriba en que uno narra lo que ha sucedido [el historiador], y el otro lo que podría suceder [el poeta]. De ahí que la poesía sea más filosófica [aquí todos traducen φιλοσοφώτερον como "más filosófica", pero en griego φιλοσοφία no quiere decir siempre lo que nosotros llamamos filosofía, sino que representa cualquier tipo de saber: el conocimiento

> científico en general, el conocimiento de la verdad, por ejemplo, para Aristóteles la física es una filosofía, también la matemática lo es, i.e. hay muchas filosofías. Lo que nosotros llamamos filosofía es lo que para Aristóteles es la filosofía primera, lo que significa que las otras también son filosofías. Cuando Aristóteles dice que la poesía es más filosófica que la historia, no quiere referirse a la filosofía en sentido estricto, sino que quiere indicar que la poesía da a conocer más que la historia, da a conocer la verdad mejor que la historia y por eso es más elevada e importante, tiene mayor dignidad] y elevada que la historia, pues la poesía narra más bien lo general, mientras que la historia, lo particular [aquí está señalada la diferencia entre ellas, el objeto de la poesía es lo general, que no es lo que le ha sucedido a un individuo singular, sino lo que le podría suceder a cualquier individuo, por esto es general]. Entiendo por general aquello que dice o hace normalmente una persona, en virtud de lo verosímil o lo necesario, y a eso aspira la poesía, aunque al final dé nombres a sus personajes; y por particular, qué hizo o qué le pasó a Alcibíades. (Aristóteles, *Poética* 2004, 56 [1451a36–1451b11])

Entonces, lo general o lo universal es lo que podría pasarle a cualquier individuo o siempre –i.e. necesariamente– o verosímilmente –i.e. la mayor parte de las veces–. Para comprender el significado de lo verosímil sería ahora necesario todo un análisis de lo que sucede la mayor parte de las veces. Pero la diferencia sobre la que quiero detener la atención es la que establece con respecto a la historia: esta es una narración de hechos particulares, por ejemplo lo que le sucedió a Alcibíades y no está dicho que esto le pueda suceder a todos o la mayor parte de las veces; en cambio, en la poesía lo que sucede tiene un carácter de verosimilitud, porque la narración se desarrolla de manera natural, verosímil, y por esto resulta convincente, y *por esto* el vuelco que se da resulta emocionante, mueve al espectador.

¿Qué quiere decir "necesario" con respecto a este punto?

Es lo que sucede necesariamente. Según los antiguos, quien es culpable de una grave culpa, sería inevitablemente castigado por los dioses. Esta es una necesidad que vale para las tragedias: a una culpa le sigue necesariamente un castigo. Entonces un antiguo cuando veía que sucedía algo culposo, esperaba que aconteciese el castigo.

Ahora bien, todo esto se desenvuelve en el tiempo: el tiempo de la narración, el tiempo humano. El tiempo propiamente humano, más que el de la historia, es el de la poesía, porque la historia narra lo que le sucedió a individuos singulares, mientras que la poesía narra lo que le puede suceder al hombre en general, no sólo a Alcibíades.

A propósito de aquello que conmueve cuando es verosímil, Aristóteles da un ejemplo muy interesante. Hay cosas que suceden por azar, pero en algunas situaciones pareciera que lo que sucede por casualidad es expresión de una intención. Cuando sucede esto, el efecto producido en el espectador es más intenso aún. Por ejemplo, había un relato antiguo donde se habla sobre Mitis, un personaje mitológico del que se hizo una estatua (el ejemplo está mencionado al final del capítulo noveno de la *Poética*). Este Mitis fue luego asesinado por alguien. Cuando el asesino se paró debajo de la estatua de Mitis, se derrumbo la estatua sobre él y lo mató. Esto es un hecho azaroso, pero parece tener una intencionalidad, porque parece el justo castigo para el homicida. Leo el pasaje:

> […] incluso lo fortuito nos parece más impresionante, en cuanto que parece que se ha producido intencionalmente, como ocurre con la estatua de Mitis, en Argos, cuando mató al culpable de la muerte de Mitis, cayéndosele encima mientras la contemplaba. Pues tales cosas no parece que sucedan por azar, de modo que tales argumentos son necesariamente los más hermosos [cuando la casualidad parece responder a una intencionalidad de justicia]. (Aristóteles, *Poética* 2004, 58–9 [1452a4–11])

Hasta ahora habló Aristóteles de la tragedia y del mito, del argumento, que está en la base de la tragedia, pero en el primer libro de la *Poética* se habla también de la poesía épica, la epopeya, representada eminentemente por los poemas homéricos. También a propósito de esta, hay cosas muy interesantes con referencia al tiempo.

> En cuanto a la imitación narrativa y en verso, es evidente que se debe estructurar los argumentos del mismo modo que en las tragedias, de manera dramática y en torno a una sola acción completa y acabada, que tenga principio, medio y fin, para que, como un ser vivo unitario y completo, produzca el placer que le es propio […]. (Aristóteles, *Poética* 2004, 101 [1459a17–21])

Incluso la narrativa en verso, i.e. la poesía épica, debe narrar un mito que tenga las mismas características que el mito narrado por la tragedia: debe tener principio, medio y fin, y estar completo como un ser vivo. Este es el modelo: tiene que ser un ser vivo, tiene que tener vida propia. Y esto hace que produzca placer, porque un mito que no sea un ser vivo no lo produce.

> […] y que las composiciones no sean semejantes a los relatos históricos, en los que necesariamente se nos describe una acción única, sino en un solo periodo de tiempo, es decir, todo aquello que

> aconteció a una o más personas en ese lapso de tiempo, sucesos que guardan entre sí una relación puramente casual. (Aristóteles, *Poética* 2004, 101 [1459a21–24])

Los hechos narrados por la historia tienen una relación puramente casual, mientras que en la narración poética los hechos están conectados porque se desenvuelven en un solo periodo de tiempo. Esta es la unidad temporal íntimamente ligada a la unidad de acción. La narración debe tener unidad de acción y unidad de tiempo. Por ende, el tiempo es un elemento fundamental de la narración. Por esto Aristóteles dice:

> De ahí que, como ya dijimos, también en esto Homero se nos presenta como divino, en comparación con los demás, pues no intentó narrar en su poema la guerra entera, aunque ésta tenía principio y fin; pues el argumento hubiera resultado demasiado largo y no fácilmente visible en su conjunto […]. (Aristóteles, *Poética* 2004, 102 [1459a30–34])

Esta es la condición: debe ser visible fácilmente en su conjunto, debe poder ser abrazado por la percepción humana. De hecho, dice más adelante

> En cambio, los demás poetas componen sus poemas en torno a un solo héroe, en un único periodo de tiempo, y en torno a una sola acción compuesta de muchas partes […]. (Aristóteles, *Poética* 2004, 102 [1459a37–b1])

Entonces, la unidad de tiempo es una unidad necesaria para la narración artística. Más adelante en el capítulo 24 se habla explícitamente de la epopeya:

> Por su parte, la epopeya difiere respecto a la extensión de la composición y por el metro. En cuanto a la extensión, el límite idóneo es el que se dijo, pues es preciso que pueda abarcarse simultáneamente el principio y el final. (Aristóteles, *Poética* 2004, 103 [1459b17–20])

La extensión justa es la que permite simultáneamente abrazar el principio y el final. No creo que sea necesario seguir insistiendo en la función esencial que cumple el tiempo en la narración.

En este punto, del mismo modo que le hice algunas críticas a Heidegger, me permito algunas a Paul Ricœur, filósofo del que tengo una grandísima estima y consideración, y que tuve la suerte de conocer personalmente y con el que pude hablar más de una vez. Él es seguramente uno de los más grandes filósofos del s. XX. Francamente no comprendo por qué razón ve sólo en

el tiempo narrado, en el tiempo de la narración, el auténtico tiempo humano. Estoy de acuerdo en que el tiempo de la narración, el tiempo descrito por Aristóteles en la *Poética* es un auténtico tiempo humano, es el tiempo de las vicisitudes del hombre, que tienen un principio, un medio y un fin. Es el tiempo que puede ser abrazado en un único golpe de vista, es el tiempo en donde se desarrollan las acciones que producen conmoción y, por ende, purificación de las pasiones y consecuentemente producen placer. Esto es auténticamente el tiempo humano. Pero según mi opinión, este no es el único tiempo humano del que habla Aristóteles, porque el tiempo que vimos tratado en la *Ética Nicomaquea*, el tiempo de la deliberación, el tiempo de la elección, el tiempo de la πρᾶξις, el tiempo de la prudencia (especialmente el tiempo de la prudencia política), es también tiempo auténticamente humano. No sé si ustedes están de acuerdo, en la discusión podemos hablar de esto.

Tengo la opinión que Paul Ricœur sostiene esta tesis como consecuencia de otra importante tesis de su filosofía: aquella según la cual la identidad personal es constituida por la narración. Yo puedo reconocer una persona como idéntica a sí misma, esto es, no la identidad puramente numérica, sino la identidad del sí mismo –que en su libro *Soi même comme un autre* Paul Ricœur llama la *mêmeté*–. Esta, según Ricœur, depende de la unidad narrativa de una vida, i.e. una persona es siempre la misma si es capaz de recorrer toda su vida como una narración unitaria. No estoy completamente de acuerdo con esta concepción de la identidad personal, porque según mi opinión está demasiado ligada a la memoria y a la conciencia, por lo que en el caso de que una persona por causa de un accidente cualquiera pierde su memoria o pierde su conciencia, tomando como base esta teoría está corriendo el riesgo de perder su identidad. Creo, en cambio, que la persona que perdió la memoria o la conciencia permanece como la misma persona, porque lo que asegura la permanencia de su identidad es la continuidad de su vida, de la vida –si quieren– en sentido biológico. Hasta que uno no muera, hasta que no advenga la muerte, esa persona permanece siendo la misma persona. Por ende, hay un suceso real que es la vida que, según mi opinión, es la verdadera condición de la identidad personal, más que la identidad narrativa de la que habla Paul Ricœur.

Esta es una pequeña crítica que me permito plantear en relación a Ricœur y que formulo también en relación a su interpretación del tiempo en Aristóteles. Es verdad que en Aristóteles hay un tiempo humano y esto Ricœur lo afirma justamente contra Heidegger, quien admitía que el único tiempo del que hablaba Aristóteles era el tiempo de la naturaleza, el tiempo cósmico. Esto no es verdad, Aristóteles también habla del tiempo humano, pero no sólo en la *Poética*. Ciertamente también en la *Poética*, pero no sólo

en ella. Lo hace además en la descripción de la acción y de la vida real, como se hace en la ética y la política. Aquí yo me detendría para que se hagan comentarios, preguntas y también objeciones.

Sobre esto último que usted afirmó, Ricœur evidentemente afirma también la identidad como ser–en–vida, pero está la otra cuestión que es la significancia de la identidad para mí mismo, que es la cuestión de la* ipseité *–la ipseidad–, en donde se introduce toda la dimensión de lo imprevisible, del acontecimiento, de la alteridad y que, por tanto, es el aspecto más significativo, puesto que es mi identidad como significante para mi mismo en relación a algo que viene de fuera de mi mismo.

Estoy de acuerdo. Este es el sentido de la teoría de Ricœur, i.e. la identidad mirada desde el significado que tiene para mí y esto depende en un cierto sentido de mi propia autobiografía, de la narración de mi vida. Pero si esto es verdad, además de muy interesante y profundo, porque cuestiona el sentido que tiene para mí mi propia identidad personal, sin embargo, de un punto de vista más exterior, público y superficial, es un discurso que comporta cierto riesgo. Por ejemplo, del punto de vista jurídico, una persona que es propietaria de una casa, si pierde la memoria, no es justo que pierda también la propiedad de la casa, porque sigue siendo la misma persona. O si una persona está casada con otra, mujer y marido, si uno de los dos pierde la memoria por un accidente, sigue lo mismo casado.

Un ejemplo se da en la medicina. En la medicina se trabaja con el paciente a través de un proceso que se llama la anamnesis. Esta consiste en que todo contacto con la persona tiene una historia de vida, una historia de sus padecimientos, desde su pasado remoto hasta el presente doloroso aquí y ahora. Pero yo creo que sería un error que a través de esa anamnesis, de esa historia dolorosa de su vida, yo pretendiera conocer esa mismidad e ipseidad que es el otro con su ser inviolable, verdadera condición que permite mi relación de médico a paciente. Es decir, él, más allá de los sucesos de su enfermedad –un coma o un estado vegetativo profundo y continuado–, seguirá siendo él mismo y yo podré reconstruir aquella historia precedente al estado comatoso. Pero ese núcleo personal, duro, que permanece intacto dentro de las circunstancias es una interesante objeción, aun reconociendo el mérito de esta capacidad compositiva del relato frente a la objeción del tiempo no humano que se señalaba antes.

Estoy completamente de acuerdo con lo que ha dicho.

También en esta cuestión importante de Ricœur contra Heidegger y a favor de Aristóteles, así como Agustín se planteaba el enigma del tiempo, me parece importante en Ricœur la recuperación de Aristóteles mucho más allá de la* Física*, justamente porque al tiempo lo podemos decir o tratar de entender en la medida en que se objetiva, en la medida en que lo objetivamos en la necesidad de tener el hilo de nuestra vida como individuos o como pueblo y sociedad. Un punto de objetivación del tiempo que nos permite salir de la vida corta de la tematización del tiempo. En ese sentido me parece que es bien aristotélico.

Estoy completamente de acuerdo. Vimos como Aristóteles retoma la ἀνάμνησις como una actividad humana que los otros animales no poseen: la reconstrucción para recuperar también los recuerdos que se olvidaron. El tiempo tiene que ver con el λόγος, con la inteligencia que lo puede medir. El tiempo está vinculado con el λόγος, que para Aristóteles es la esencia del hombre, de lo humano.

¿Cómo se conciliaría la visión pesimista del tiempo que Aristóteles expresa en la* Física*, con la otra visión del tiempo como camino a la felicidad que vimos en la* Ética*?

Y… esto es un gran problema. Creo que en la *Física* el objeto es la naturaleza y, por ende, el tiempo descrito es el de la naturaleza que lentamente destruye las cosas. En cambio, la teoría de la felicidad expuesta en la *Ética Nicomaquea* se refiere al hombre y el hombre representa una excepción; pero no sólo el hombre, también los seres vivientes en general. Aristóteles le presta una especial atención al mundo de la vida y esto me hace recordar una observación hecha por Prigogine a propósito de la entropía en donde retoma una vez más a Aristóteles. Decía ayer que Prigogine vio en la *Física* de Aristóteles una física más cercana que la de Newton al concepto de entropía, el segundo principio de la termodinámica. Pero el mismo Prigogine observó que la vida desde el punto de vista físico representa una excepción a la entropía, porque en el mundo inorgánico la materia se va deteriorando paulatinamente y asentándose en situaciones de equilibrio que representan las destrucción de toda forma y orden; por el contrario, en el mundo de los vivientes, a nivel vegetal, animal y humano, parece haber un proceso contrario y Prigogine cita la teoría de la evolución de Darwin, donde los seres vivientes parecen cumplir un proceso que es un progreso, porque nacen formas cada vez más perfectas y superiores; y por ende es un proceso que va exactamente en el sentido contrario al de la entropía.

Esto ya está presente en Aristóteles cuando, por ejemplo, observa que todos los seres vivientes tienen como fin la generación o reproducción de un ser similar a ellos mismos para asegurar la supervivencia de la especie, esto es, la única forma de eternidad concedida a los vivientes terrestres, que a su vez es una imitación de la eternidad de los cuerpos celestes. Esto ya es una corrección con respecto del pesimismo de la *Física*, porque a través de la reproducción la especie se mantiene eterna en un cierto sentido, mientras que para el hombre es un tema mucho más rico y complejo. El hombre no es solamente un animal que se reproduce, como todo el resto de los animales, y de este modo asegura la eternidad de la propia especie, sino que también realiza un progreso a través de la cultura y del saber, el progreso que vimos en el inicio de la *Metafísica*, que es también un progreso hacia la felicidad. Por ende, incluso en Aristóteles está presente esta doble posición: por un lado, la entropía del mundo de la *Física*, del mundo inorgánico y, por el otro lado, el progreso y el desarrollo en el mundo de la vida y sobre todo en el mundo humano.

¿Por qué cree que Heidegger ignora todo estos aspectos de la obra aristotélica?

No creo que Heidegger los ignore. No los ignora, los conoce muy bien y los calla. Heidegger en una de sus obras teorizó su método: cuando él se confronta con los grandes autores del pasado, realiza lo que él mismo llama "la destrucción", que no es la destrucción en el sentido de hacer desaparecer, sino como descomposición. Como cuando un niño tiene un juego y quiere comprender cómo funciona y entonces lo separa en sus varias partes. La misma operación realiza Heidegger en relación a Platón, Aristóteles, Kant, Hegel… en relación a todos los grandes filósofos. Destruye la estructura, la descompone –la destrucción es una deconstrucción–, la reduce en partes. Algunas partes las refuta y, nombrando al filósofo, las critica, como hace con Aristóteles, Platón y Kant; otras partes mejores las toma, se las apropia, y las usa para construir su propia filosofía, pero sin nombrar al filósofo de dónde las toma.

Un expropiador…

Toda la teoría aristotélica de la προαίρεσις, de la elección y de la deliberación, es usada por Heidegger en *Ser y Tiempo*, cuando habla del proyecto, de la decisión, cuando habla del ser-para. La toma de Aristóteles sin decirlo. Aristóteles sólo es nombrado a propósito del concepto vulgar de tiempo. Este es el típico método heideggeriano.

Sólo quería señalar que hay una serie de lugares donde Heidegger expresa abiertamente su deuda para con Aristóteles, por ejemplo, con respecto a su concepto de proyecto. Quizás no en su obra más pública, pero en otras lo señala, otro ejemplo es el concepto de* καιρός *en Aristóteles…

Sí, en todos los cursos que Heidegger dio en Marburgo del 1922–29, cada semestre abordó una obra de Aristóteles. Y como cuenta Gadamer, de toda Alemania iba la gente a Marburgo para seguir los cursos de Heidegger sobre Aristóteles, porque Heidegger hacía una cosa que ningún otro profesor jamás en la Universidad había hecho. Antes de Heidegger, los profesores daban lecciones como si fueran conferencias, Heidegger inauguró un método nuevo. Leía el texto de Aristóteles en griego, lo traducía y lo comentaba, lo interpretaba y se lo apropiaba. Como cuenta Gadamer, que presenció esos cursos, este método causó una gran impresión en Alemania. En efecto, fueron a Marburgo los que luego se volvieron los filósofos más importantes del s. XX: Hannah Arendt, Hans Jonas, Günther Anders, Leo Strauss, Kart Löwith. Iban todos a Marburgo para escuchar sus cursos sobre Aristóteles. Y como cuenta Gadamer, la gente no comprendía si lo que Heidegger decía en sus cursos era su pensamiento o el de Aristóteles. No se entendía ni se era capaz de distinguirlo. Sólo después nos dimos cuenta que lo que hacía Heidegger no era sólo una explicación de Aristóteles, sino la construcción de su contraproyecto (*Gegenentwurf*), i.e. un proyecto de filosofía alternativo al de Aristóteles, pero construido tomando los conceptos de Aristóteles.

En un curso de 1927 Heidegger hace una síntesis de toda su carrera y dice –no lo estoy citando literalmente–: mi maestro fue Lutero –porque él pasó del catolicismo al protestantismo–, mi modelo fue Aristóteles y concluye "Pero los ojos me los dio Husserl". Los ojos para ver la fenomenología. Lutero es su verdadero maestro, pero Aristóteles es su modelo. ¿Qué significa "modelo"? Modelo es al mismo tiempo objeto de imitación y de emulación. El modelo es incluso el rival al que uno se vincula a través de una relación de emulación, aquel que no sólo queremos imitar, sino también superar y mejorar. Esta es la actitud de Heidegger delante de Aristóteles: el individúa en Aristóteles al más grande filósofo antiguo y con esto está queriendo decir el más grande filósofo en absoluto, porque para Heidegger la verdadera filosofía es la antigua, porque la moderna es sólo un regreso y una decadencia. La filosofía antigua, según Heidegger, comienza con los presocráticos, pero termina con Aristóteles. Heidegger no considera jamás la filosofía que viene después de Aristóteles (la filosofía estoica, epicúrea, etc.), para él no existe. La filosofía griega culmina en Aristóteles y, por ende, Aristóteles es

el más grande de los filósofos. Por tanto, es sobre Aristóteles que hay que construir el proyecto alternativo, tomando los instrumentos, los conceptos de la filosofía de Aristóteles. Esto lo dice Gadamer cuando relata los años en los que seguía los cursos de Heidegger sobre Aristóteles en Marburgo.

¿El tiempo del que habla Aristóteles podría ser descompuesto en un tiempo personal y otro colectivo? ¿Hay lugar para un tiempo de la πόλις, de la civilización griega?

Sí y no. Respondo sí, porque en Aristóteles el tiempo es el tiempo del individuo humano que toma su decisión, actúa, busca la felicidad, etc., y todo esto se refiere al individuo y acontece en el tiempo, por tanto, en un tiempo humano del individuo. Luego hay un tiempo de la πόλις, porque ella también toma sus decisiones y tiende hacia la felicidad. Para Aristóteles, la πόλις tiene como fin el vivir bien, la familia sirve simplemente para vivir, la πόλις para vivir bien, i.e. para realizar la felicidad y esto se desarrolla en el tiempo. Por tanto, también hay un tiempo humano de la πόλις.

Lo que falta en Aristóteles es el concepto de persona. El hombre singular no es persona, no tiene el carácter de la singularidad e irrepetibilidad, de la unicidad que tiene el concepto de persona, tal como lo introdujo el Cristianismo. Para Aristóteles un individuo vale lo mismo que otro, son intercambiables entre ellos, mientras que en la concepción cristiana nadie puede ser sustituido por otro. Esto está claro en varios pasajes del Evangelio. ¿Tienen presente la parábola de la oveja perdida? El pastor deja todo el resto del rebaño para ir a buscar la única oveja que se había perdido. O la señora que pierde en su casa una dracma y la da vuelta por completo para encontrar la dracma perdida. O cuando Jesús dice: “Sus nombres están escritos en los cielos y hasta los cabellos de su cabeza están contados”. Está aquí el sentido de la irrepetibilidad; por lo tanto, una persona singular no puede ser cambiada por otra. Si una madre pierde un hijo, no se la puede consolar dándole otro, porque su hijo era el anterior y no es la misma cosa tener otro. O como una persona que está enamorada de otra, si la pierde, no puede simplemente tomar otra persona. Este sentido de la unicidad de la persona es introducido por el Cristianismo y está ausente de la filosofía griega, pero, en cambio, está presente en un gran filósofo moderno, Kant, cuando distingue las personas de las cosas, diciendo que las cosas tienen un precio, pueden ser intercambiadas, las personas no pueden ser intercambiados, no se compran ni se venden. La persona no tiene precio, porque tiene dignidad y su dignidad es su no–intercambiabilidad, es su ser fin y no medio. Esta es la típica concepción de la persona que está en Kant y nace con el Cristianismo.

¿Considera usted que el tiempo más fuertemente humano en Aristóteles es aquel del ámbito de la praxis? En el sentido que el tiempo meramente físico de la reproducción y del ciclo vital es un tiempo marcado por la necesidad. El tiempo de la praxis tiene un plus, porque para los animales el tiempo es vivir, mientras que en el hombre el tiempo es praxis y parece aquí introducirse algo nuevo, la posibilidad de la excelencia, etc..

Sí, este es el tiempo humano para Aristóteles, pero por otro lado esto también es lo que entiende Heidegger cuando habla de temporalidad. La temporalidad es el ser del *Dasein* y el *Dasein* es el hombre. Entonces, la categoría de *Dasein*, como demostró Franco Volpi en un libro suyo bellísimo sobre Heidegger y Aristóteles, no es otra cosa que la traducción en términos heideggerianos del concepto de praxis. El hombre es praxis y, por tanto, el tiempo humano es el tiempo de la praxis. El hombre es praxis, porque a diferencia de todo el resto de los entes que ya son lo que tienen que ser, el hombre tiene–que–ser, no es todavía. ¿De qué modo tiene–que–ser? Por medio de la praxis.

La falta en Aristóteles del concepto de persona, ¿puede deberse por su concepto tan fuerte de "especie" que dio pie en el Medioevo a toda la disputa sobre los universales? ¿Puede esto deberse a su formación en la biología, ya que es hijo de médicos?

Esto seguramente es verdad, aunque contrariamente a lo que sucede en el Medioevo con ocasión de la disputa sobre los universales, la especie para Aristóteles no existe jamás en sí, existe siempre en los individuos singulares, no es jamás una entidad separada como las Ideas de Platón. Esto es seguramente verdad, porque en todas sus obras de biología, el mundo de la vida no está al servicio del individuo, sino de la especie. El individuo está al servicio de la especie. De hecho, la expresión más intensa de la vida es la reproducción, sobre la que escribió un tratado larguísimo, *De generatione animalium*. Sin embargo, en las obras sobre filosofía práctica no se habla de la especie, sino sobre el individuo singular o sobre la familia o sobre la πόλις, i.e. sobre formas de comunidad, no sobre la especie humana.

Y en la lógica, cuando define un objeto en el género y diferencia específica…

Es cierto, la especie es aquello que caracteriza la esencia, pero no debemos concebir esta diferencia específica de manera abstracta. Por ejemplo, en el caso del hombre, la definición que da Aristóteles es ζῷον que tiene λόγος. La diferencia específica es λόγος, que antes que cualquier otra cosa es la

palabra, el lenguaje, antes que la razón. Y el lenguaje, la palabra no es una entidad abstracta, sino una realidad concreta de la que se hace experiencia. Se ve que la diferencia entre un hombre y un animal es que el hombre tiene la palabra, mientras que el animal no la tiene.

Bibliografía

Anscombe, G. E. M. (1957), *Intention*, Oxford.

Arendt, H. (1958), *The Human Condition*, Chicago.

Aristóteles (1987), *Acerca de la generación y la corrupción/Tratados breves de historia natural*. Traducido por Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Gredos.

— (1990), *Retórica*. Traducido por Quintín Racionero. Madrid: Gredos.

— (1994), *Metafísica*. Traducido por Tomás Calvo. Madrid: Gredos.

— (1998), *Física*. Traducido por G. R. Echandía. Madrid: Gredos.

— (1998), *Ética Nicomáquea*. Traducido por Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.

— (2004), *Poética*. Traducido por A. Villar Lecumberri. Madrid: Alianza.

Aubenque, P. (1962), *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France.

— (1988), *La philosophie aristotélicienne et nous*, en M. A. Sinaceur (Ed.), *Aristote aujourd'hui*, Toulouse, 320-325.

Austin, J. L. (1962), *How to do Things with Words*, Oxford: Clarendon Press.

Austin, J. L., Urmson, J. O., y Warnock, G. J. (1970), *Philosophical papers* (2da ed.), Oxford: Clarendon Press.

Barnes, J. (1977), *Aristote dans la philosophie anglosaxonne*, *Revue Philosophique de Louvain* 75, 204-218.

Berti, E. (1997), *La filosofia del "primo" Aristotele*. Milano: Vita e pensiero (1ra ed. Padova: Cedam, 1962).

— (1996), *La Métaphysique d'Aristote: "onto-théologie" ou "philosophie première"?*, *Revue de philosophie ancienne* 14, 61-85.

— (2004-2007), *Nuovi studi aristotelici*, 3 vol. Brescia: Morcelliana.

— (2007), La interpretación heideggeriana de la metafísica de Aristóteles como ontoteología, en J. D. L. Higuera y J. F. Zúniga (Eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo* (pp. 85-103). Madrid: Biblioteca Nueva.

— (2008), *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari (1992; trad. port.: *Aristóteles no século XX*, São Paulo 1997).

Bien, G. (1973), *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg: K. Alber.

Bochenski, J. M. (1951), *Ancient Formal Logic*, Amsterdam: North-Holland Pub. Co.

Brague, R. (1988), *Aristote et la question du monde: essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie* (1[ra] ed.). Paris: Presses universitaires de France.

Braig, C. (1896), *Vom Sein. Abriss der Ontologie*, Freiburg in Brisgau: Herder.

Brentano, F. C. (1862), *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg en Brisgau: Herder.

Bubner, R. (1976), *Handlung, Sprache, Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Courtine, J. F. (1990), *Suarez et le système de la métaphysique*, (1[ra] ed.) Paris: Presses universitaires de France.

Delbrück, M. (1971), *Aristotle-totle-totle*, en J. Monod y E. Borok (Eds.), *Of Microbes and Life* (pp. 50-55), New York: Columbia University Press.

Feyerabend, P. (1980), *Eine Lanze für Aristoteles*, *Bemerkungen zum Postulat der Gehaltvermehrung,* en G. Radnitzky y G. Anderson (Eds.), Fortschritt und Rationalität der Wissenschaft (pp. 157-198). Tübingen: J. C. B. Mohr.

Foot, P. (1981), *Virtues and vices and other essays in moral Philosophy*, Oxford: University of California Press.

— (2001), *Natural Goodness*, Oxford: Clarendon.

Gadamer, H. G. (1960), *Wahrheit und Methode*, *Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr.

— (1983), *Heideggers Wege*, Tübingen.

Geach, P. T. (1965-1966), *Kenny on Practical Reasoning*, Analysis 26, 76-79.

Gonzalez, F. J. (2008), *Time in a Moment. The Temporality of Activity and Essence in Aristotle (with and against Heidegger).* "Διάνοια. Rivista di storia della filosofia", 13, 7-46.

Hare, R. M. (1971), *Practical Inferences*, Berkeley: University of California Press.

Heidegger, M. (1969), *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Max Niemeyer.

— (1976), *Wegmarken* (Vol. I 9). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

— (1978), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (Vol. II 26). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

— (1981), *Aristoteles, Metaphysik IX, 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, (Vol. II 34). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

— (1989a), *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (Vol. III 65). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

— (1989b), Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation), *Dilthey-Jahrbuch*, 6, 237-269.

— (1993), *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (Vol. II 22). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

— (1996), *Nietzche I* (Vol. I 6/1). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
— (1997), *Nietzsche II* (Vol. I 6/2). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
HENNIS, W. (1963), *Politik und praktische Philosophie*, Neuwied am Rhein: Luchterhand Verlag.
HINTIKKA, J. K. (1975), Practical vs. Theoretical Reason: an Ambiguous Legacy, en S. KÖRNER (Ed.), *Practical Reason*, Oxford: Blackwell.
JAEGER, W. W. (1923), *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin: Weidmann.
JONAS, H. (1979), *Das Prinzip Verantwortung*, (1. Aufl. ed.). Frankfurt am Main: Insel-Verlag.
KANT, Immanuel. (2003), *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Traducido por Manuel García Morente. Madrid: Editorial Encuentro.
KENNY, A. (1965-1966), *Practical Inference*, Analysis 26, 65-75.
— (1975), *Will, Freedom and Power*, Oxford: Blackwell.
KRIPKE, S. A. (1980), *Naming and Necessity*, Cambridge: Harvard University Press.
LUKASIEWICZ, J. (1910), *O zasadzie sprzecnosi u Aristotelesa*, Krakow (ristampato a cura di J. Wolenski, Warzsawa 1987; trad. it. *Del principio di contraddizione in Aristotele*, Macerata 2003).
— (1951), *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Formal Logic*, Oxford: Clarendon.
LYOTARD, J. F. (1979), *Au juste*, Paris: Bourgois.
MACDOWELL, J. (1994), *Mind and World*, Cambridge: Harvard University Press.
MACINTYRE, A. (2007), *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
MARION, J. L. (1982), *Dieu sans l'être*, Paris: Presses Universitaires de France.
MONDOLFO, Rodolfo. (1979), *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. 2. Buenos Aires: Eudeba.
MUNITZ, M. K. (Ed.) (1971), *Identity and Individuation*, New York: New York University Press.
NATORP, P. (1888), *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, Philosophische Monatshefte 24, 37-65 e 540-574.
NUSSBAUM, M. (1990), *Nature, function, and capability: Aristotle on political distribution*, en G. Patzig (Hrsg.), *Aristoteles "Politik". Akten des XI. Symposium Aristotelicum*, Göttingen, 152-186.
— (1992a), *Human functioning and social justice: in defense of aristotelian essentialism*, Political Theory 20, 202-246.
— (1992b), *Aristotle and Human Nature and the Foundations of Ethics*, en J. E. J. G. ALTHAM y R. HARRISON (Eds.), *World, Mind, and Ethics: Essays on the Philosophy of Bernard Williams*. Cambridge: Cambridge University Press.

— (2001), *The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Owen, G. E. L. (1979), *Aristotle on Time* en *Articles on Aristotle. Metaphysics*, de J. Barnes, M. Schofield y R. Sorabji, 140-158. London: Duckwort.

Perelman, C. y Olbrechts-Tyteca, L. (1958), *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Paris: Presses Universitaires de France.

Prigogine, Ilya y Stengers, Isabelle (1979), *La nouvelle alliance: Métamorphoses de la science.* Paris: Gallimard.

Putnam, H. (1994), *Word and Life*, Harvard: Harvard University Press.

Ricœur, P. (1975), *La métaphore vive*, Paris: Éditions du Seuil.

— (1982), *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, Paris: S.E.D.E.S.

— (1983), *Temps et récit.* Paris: Editions du Seuil.

— (1990), *Soi même comme un autre.* Paris: Editions du Seuil.

Ruggiu, Luigi. (2007), *Tempo della fisica e tempo dell'uomo.* Venezia: Libreria Editrice Cafoscarina.

Riedel, M. (1972), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg: Rombach.

Ritter, J. (1969), *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ryle, G. (1949), *The Concept of Mind*, London: Hutchinson's University Library.

— (1971), *Collected Papers*, London: Hutchinson.

Savater, F. (2003), *Etica para Amador*, Barcelona: Ariel.

Strawson, P. F. (1959), *Individuals. an essay in descriptive Metaphysics*, London: Methuen.

Tarski, A. (1944), The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics, *Philosophy and Phenomenological Research*, 4, 341-375.

— (1956), *Logic, semantics, metamathematics; papers from 1923 to 1938*, Oxford: Clarendon Press.

Thom, R. (1988), *Esquisse d'une sémiophysique*, Paris: InterÉditions.

Volpi, F. (1984), *Heidegger e Aristotele*, Padova: Daphne.

— (1992), L'esistenza come praxis. Le radici aristoteliche della terminologia di "Essere e tempo", en G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '91*, Roma-Bari, 215-252.

Von Wright, G. H. (1971), *Explanation and Understanding*, Ithaca, N. Y.

Wiggins, D. (1975-1976), "Deliberation and Practical Reason", *Proceedings of the Aristotelian Society* 75, 29-51.

— (2001), *Substance and Sameness Renewed.* Cambridge: Cambridge University Press.

Wright, G. H. V. (1971). *Explanation and understanding.* Ithaca: N. Y. Cornell University Press.